سلسلة كتاب نصوص معاصرة

مطارحات

في الفكر السياسي الإسلامي



إعداد وتقديم

حيدر حب الله





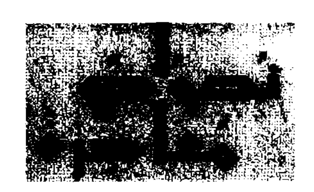


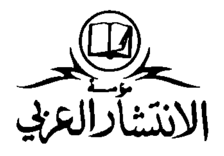
سلسلة كتاب نصوص معاصرة تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

مطارحات
في الفكر السياسي الإسلامي

- الشيخ مصطفى جعفر بيشه فرد
- د. محمد جواد لاريجاني
- الشيخ محسن كديور
- السيد إبراهيم العلوي
- أ. محمد حسين بجوهنده
- الشيخ مهدي عبداللهي
- أ. إبراهيم سجادي
- د. داوود فيرحي
- الشيخ محمد كاظم رحمتي

إعداد وتقديم
حيدر حب الله





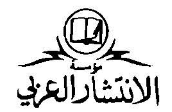
مطارحات
في الفكر السياسي الإسلامي

إعداد وتقديم

حيدر حب الله

مركز البحوث المعاصرة

www.nosos.net
info@nosos.net



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com

بيروت ـ لبنان

هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-727-9

الطبعة الأولى 2015




بسم الله الرحمن الرحیم

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «نصوص معاصرة» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي**» خامس محاور «**سلسلة نصوص معاصرة**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّة نصوص معاصرة.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله

المدخل

المثقف والسياسة

بين الانتماء السياسي والحياد العلمي

المثقف المسلم وأزمة الوعي السياسي والاجتماعي
ضرورات لتطوير المفاهيم

حيدر حب الله

ثمّة سؤال أساسي جداً كان طرح من قبل في الأوساط الغربية عموماً والفرنسية خصوصاً، يقول: هل يجب على المثقف أن يكون ملتزماً أم لا؟ وسأسال السؤال بلغة بلداننا العربية والإسلامية: هل يجب على عالم الدين والمثقف المسلم أو العربي أن يكون معنيّاً بالقضايا الكبرى للأمّة والقضايا التي تمثل الهموم اليومية للشعوب العربية والمسلمة منتمياً في اهتمامه هذا، أم أنّ الدخول في هذه القضايا يُبعِد المثقف والعالم والمفكّر عن مجالات الفكر والمعرفة التي هي ساحة عمله الحقيقي؟

هناك نظريّتان أساسيّتان تتجاذبان هذا الموضوع:

١ـ نظرية التنزيه واللاإنتماء، المبرّرات والهواجس

تقول هذه النظرية: إنّ المفروض بالمفكّر والعالم والمثقف و.. أن يتعالى عن مثل هذه الأمور؛ لعدّة أسباب:

١ ـ إنّ الدخول في مثل هذه القضايا يقلّص من فرص تركيز الباحثين على دراساتهم في المجالات المختلفة، ومن ثم يُفقدنا بعض المختصّين حيث تذوب الجهود في قضايا يومية بعيدة عن الأطر الفكرية الكبرى ويتقلّص الإنتاج المعرفي.

٢ ـ إن استغراق المفكّر المسلم في مثل هذه القضايا وتعقيدات السياسة وأمثالها يُبعده عن الموضوعية والحياد؛ لأنّ العمل السياسي عملٌ منحاز بطبيعته؛ فإذا دخل المثقّف هذا المجال صار انحيازياً بعيداً عن الموضوعية التي تتطلّبها الدراسات العلمية.

٣ ـ إن الذوبان في المجالات السياسية وأمثالها يغرق الباحثين في التطبيقات ويبعدهم عن النظريات، وإذا أرادوا إنتاج نظرية فسوف تكون أسيرةً لطبيعة المعاينة المصداقية التي عاشوها، وهذا ما يترك أثراً سلبيّاً على الطابع القانوني والمرجعي العام للنظريات، حيث تولد النظريات من رحم أحداث جزئية وليس من دراسات شاملة تستوعب جملة نماذج تطبيقية.

٤ ـ إنّ استهلاك العالم والمثقف في الانتماءات السياسية يجعله عرضةً لتحكّم السلطة به بحيث يكون تابعاً لها الأمر الذي يجعله مجرّد بوق خادم لها؛ فإذا رأى الزعيم السياسي أن نصالح صارت وظيفة المثقف والعالم أن ينتج الفكر التصالحي، وإذا رأى الزعيم أن نحارب ونجاهد أنتجت العُدد المعرفية لمفكّرنا وعالمنا نظريةً نضالية متكاملة مستقاة من التراث ومن الكتاب والسنّة مثلاً، وهكذا على غير صعيد، فالمثقف والعالم لا يبدأ بمشروع إصلاح هنا أو هناك إلا بعد أن يأخذ الإذن من السلطة السياسية وهي التي تقرّر المصلحة، وعليه أن ينفذ حتى لو لم يكن لهذه السلطة السياسية أو الحزبية أيّة خبرة بمجال العمل الفكري والثقافي!!

ويشتدّ الأمر سوءاً عندما يكون عالمنا ومثقفنا تحت الرحمة المالية لهذه السلطة أو تلك، فعليه هنا ـ من حيث شعر أو لم يشعر ـ أن يستجيب لما يرضيها ويأتي بما يُسعدها، وإلا فشلت مشاريعه وضاعت جهوده، بل قد يصل الأمر إلى حدّ ضيق حياته اليومية. وهذا كلّه يجعل سلطة المعرفة تحت سلطة المصالح، الأمر الذي يعيق تقدّم الأمّة.

ربما لهذه المحاذير وغيرها يرغب بعض المفكّرين والعلماء والباحثين بالنأي بأنفسهم عن مجال العمل السياسي أو الالتزام بالقضايا التي تعني الأمة والوطن، ويرون أنفسهم أكبر من ذلك، حتى أنّ بعض الفقهاء المعاصرين لمّا سئل عن العمليات الاستشهادية وحكمها الفقهي أجاب بالاعتذار وعدم التدخّل في الأمور السياسية اليومية[1].

٢ ـ نظرية الواقعية والالتزام، المنطلقات والمسوّغات

ترى هذه النظرية أنّ المفكر والعالم والمثقف و.. يجب أن يظلّ حاضراً في خضم الأحداث الجزئية في الحياة، سيما الجوانب الأكثر تحوّلاً فيها مثل السياسة والاقتصاد، وأنّ العزلة عن الواقع الميداني يفقد المثقف رساليّته في الحياة، بل ويضرّ بعمله الفكري والثقافي و..

ويبرّر أنصار هذه النظرية فكرتهم بعدد من المبرّرات مثل:

١ ـ الاستعانة بمبدأ أن المعرفة للتغيير وليست للمعرفة فقط، فلم يعد مهماً أن أعرف أشياء لم يكن يعرفها الإنسان من قبل، وفقط لأجل المعرفة، وإنّما المهم أن أعرف ما ينفع ويترك أثراً إيجابياً على حياة البشر والإنسان عموماً، فلا شأن لي ـ كما يقال ـ بحجرية الحجر أو شجرية الشجر، واكتشاف الحقائق ذات الطابع الميتافيزيقي، وإنّما المهم أن أحدّد إمكان الاستفادة من هذا الحجر لبناء البيوت والمساكن التي تؤوي الفقراء أو الناس عموماً، وإمكان الاهتمام بهذه الشجرة أو تلك لاستخراج المنفعة منها لبني آدم فيما يأكلون وما يشربون؛ فالعزلة في النظريات لا تنتج سوى نظريات معزولة عن واقع الإنسان، توهم صاحبها أنّه اكتشف الحقائق فيما لا يكون قد فعل شيئاً على أرض الواقع.

٢ ـ نحن نشكّك في دقّة الاستنتاجات الفكرية التي يقوم بها أصحابها وهم في عزلة

---

(١) أنظر: مجلّة الحياة الطيبة، العدد ١٠: ٣٧٩، صيف ٢٠٠٢م، آراء ومواقف فقهية في الجهاد والاستشهاد، رأي الشيخ يعسوب الدين جويباري.

عن واقع الحياة ولا يلتزمون بقضايا الواقع ويهتمّون بها؛ لأن الكثير جداً من الأفكار والتصوّرات في مجال العلوم الإنسانية والطبيعية بفروعها لا يمكن أن تنتج ـ فقط ـ بمنطق تجريدي؛ وذلك أنّ مثل هذه العلوم تخضع للتجربة والاختبار، فما لم يكن المنظّرون على تماس مع الواقع التجريبي فقد لا يتمكّنون من إنتاج أفكار محاكية للواقع الميداني، ومن ثم ستظل نظريّاتهم كالرجل المعلّق في الفضاء.

بل أكثر من ذلك، إنّ خبرة المفكّر والمثقف بالواقع الخارجي الذي يقع على تماس مع مجال عمله وبحثه، سوف يختصر له المسافات الطويلة؛ لأنّه سيقلّل من الأخطاء الناجمة عن ثنائية النظرية والتطبيق، أو ثنائية المفهوم والمصداق، أو ثنائية التجريد والتماهي، ما شئت فعبّر؛ فبدل أن ننتج أفكاراً في الهواء ثم نختبرها على أرض الواقع، ننتج أفكاراً ونحن على أرض الواقع، فنقلّص حجم الأخطاء الناتجة عن التجافي المشار إليه.

٣ ـ إنّ قرب الباحثين من التجربة الميدانية يساعدهم على تكوين جهاز نفسي معرفي في أعماقهم يضبط إيقاع التنامي أو التراكم المعرفي بشكل واقعي؛ وأمثل على ذلك بالفكرة التي طرحها السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)؛ فقد ذكر لدى دراسته موضوع التواتر الذي يفيد اليقين أنّ الإنسان الساذج الذي لا خبرة له بالحياة وتعقيداتها يتصوّر أن مجيء ثلاثة أشخاص بخبرٍ قد يؤدّي إلى يقين به؛ لأنه لا يعرف حجم الكذب والتحايل الموجود بين الناس؛ لهذا قد يُستغفل في التجارة نتيجة سذاجته هذه، أمّا لو كان يعيش واقع الحياة بتفاصيلها الجزئية فإنّه سيكتسب خبرةً غير عادية ستجعل مقياس تنامي المعرفة عنده أكثر واقعيةً، وسيعرف أنّ الكذب يمكن أن يتمّ ولو مع عشرين شخصاً؛ لوجود عناصر مشتركة ومصالح متفقة بينهم جميعاً، وهذا لا يُعرف إلا بالخبرة الميدانية[1]؛ من هنا نجد ابن خلدون (٨٠٨هـ) عندما يبيّن حقيقة علم

(١) محمد باقر الصدر، محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي، القسم الثالث، مجلة المنهاج، العدد ٤٣: ١٣، خريف ٢٠٠٦م.

التاريخ، وهو العلم الذي يعيدنا بحسب طبيعته المفترضة إلى الماضي ويُبعدنا عن الحاضر والمستقبل، يضع ـ فيما يضع من معايير ـ قوله: «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل ولم تحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس منها الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلّة القدم والحيد عن جادة الصدق..»[1]؛ فابن خلدون هنا يضع معيار قياس الغائب بالشاهد، فإنّك تضع خبرتك في الحياة بمثابة شاهد رأيته بأمّ العين يساعدك على تحديد وضع الزمن الماضي انطلاقاً من عناصر التشابه البشري ـ التاريخي، ولهذا تميّزت مقدّمة ابن خلدون بإبداع قلّ نظيره، حيث كان رجلاً منغمساً في واقع الحياة السياسية وغيرها في زمانه، لهذا أنتج لنا أفكاراً هامّة في هذا المجال، تماماً كتجربة أبي علي مسكويه الرازي (٤٢١هـ) من قبل.

٤ ـ إنّ المفكّر والعالم والمثقف المسلم، هو في نهاية المطاف إنسانٌ مطالبٌ بأداء وظيفته الإنسانية تجاه نفسه وتجاه بني جنسه، وليس مستثنى من هذا القانون الأخلاقي والطبيعي، من هنا فكما يطالب الآخرون بأداء وظائفهم الاجتماعية والسياسية و.. كذلك هو الآخر مطالب ـ إزاء قضايا المجتمع ـ أن يقدّم مساهمته فيها، وربما تكون واجباته أكثر من غيره؛ لأنّ قدراته الفكرية والعلمية تجعل من المحتّم عليه أن يوظّفها في سبيل الخروج من التكاليف الدينية والإنسانية التي يطالبه بها العقل العملي السليم والفطرة الأخلاقية الصافية، فما معنى الحياد في مواقع تطالب الأمة بكلّ أفرادها أن يكون لها موقف فيها؟! وإذا كان ذلك تنزّهاً فليس في واقعه سوى تطهّر وهمي يمارسه المثقف الفاشل في الحياة الاجتماعية فيعوّض عقدة الفشل عنده بخلق مفهوم التعالي والتنزّه والتسامي وعدم الانشغال بالسفاسف والجزئيات والأمور اليومية وما شابه ذلك.

---

(١) مقدّمة ابن خلدون: ٩.

تعديل المقولات وتصويب الانتماءات

قد تكون هذه بعض مبرّرات الفريقين هنا، حيث أوضحنا عبر طريقة عرضها الملاحظات التي تسجّل على كل واحد من الطرفين، والذي يبدو لنا بعد نقد ما نقدناه من الفريقين عبر بيان مبرّراتهما، أنّ الهمّ الرئيس الذي ينطلق منه الفريق الأوّل يكمن في أمرين:

أ ـ همّ معرفي صرف، يتمثل في الخوف من تلاشي الفكر بعد توريطه في الجزئيات التافهة، وأعتقد أنّ هذه الملاحظة جيدة في بعض تطبيقاتها، لكنّها ليست كذلك من حيث المبدأ وفقاً لما أشرنا له سابقاً، بل العكس هو الصحيح؛ فإن المعرفة تتنامى في ظلّ الحضور لا في ظل غيبوبة المثقف عن الواقع، مع الاعتراف بوجود بعض التمايزات في هذه النقطة بين العلوم؛ فبعضها أقرب إلى الواقعية من بعض.

ب ـ همّ وجودي ـ معرفي، وهو المتمثل في العلاقة مع السلطة، وفي هذا الصدد نحن نوافق هذا الفريق بدرجة أكبر؛ لأنّ واقعنا الإسلامي المزري على هذا الصعيد أثبت لنا أنّ الثقافة والإعلام الثقافي صارا تبعاً لرؤوس الأموال وللسلطات السياسية الكبرى عند العرب والمسلمين؛ من هنا لم يتحرّر المثقف؛ لأنّ اقتصاده الشخصي لم يتحرّر؛ ظلّ رهين رأي هذا السياسي أو ذاك، أو هذا المموّل أو ذاك، ولم يتحرّر المثقف؛ لأنّه سيفقد وجوده وكينونته عندما يعارض السلطة؛ إذ لو لم يغتل جسدياً فسوف يتمّ ذلك بالنسبة إليه اجتماعياً وسياسياً وفكرياً أيضاً، ونحن لا نتحدّث هنا عن السلطة السياسية فقط، بل عن مطلق العلاقة مع السلطة، فمشكلة كثير من الذين تحدّثوا في العلاقة بين المثقف والسلطة، أنّهم كانوا يستحضرون السلطة السياسية، فيما هناك سلطات أخرى نافذة تمارس عين ما تمارسه السلطة السياسية من أساليب القمع والترويع والاغتيال للعقل وللإنسان، فهناك سلطة المال، وهناك سلطة الدين، وهناك سلطة التركيبة الاجتماعية في بعض بلداننا المتمثلة بالنظم العشائرية والقبلية التي ما تزال تهيمن على العديد من مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وهناك سلطة الإعلام ـ السلطة الرابعة ـ بل هناك سلطة المثقفين أنفسهم الذين صاروا يمارسون فعل السلطة في تعاملهم مع بعضهم ومع

غيرهم حينما يتسنّى لهم ذلك بواسطة الإقصاء والتهميش والتقزيم والتحقير والبخس والتطفيف، وهناك سلطة الأغلبية والأكثرية التي يخشاها أكثر المفكّرين والعلماء والمثقفين؛ لأنّها تجعلهم يسبحون عكس التيار، وليس كل مفكّر بقادر على هذه السباحة، ولا كل سبّاح بمفكّر، وإلا فلماذا وجدنا عبر التاريخ البشري ـ الإسلامي وغير الإسلامي ـ وعّاظ سلاطين؟ فليس وعاظ السلاطين هم الفقهاء فقط، بل كثيرٌ من المؤرّخين والأدباء والشعراء و.. أيضاً، وإذا صوّرت لنا ذاكرتنا الفقهاء وحدهم وعّاظاً للسلاطين فهذا مقولٌ خاطئ لا يحاكي الواقع التاريخي، فهل هؤلاء كلّهم خبثاء ولم تكن عندهم نظريات في تبرير واقعهم الذي اختاروه لأنفسهم؟!

نعم، إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة أمر مهم جداً يجب وعيه، ويجب تحرير المثقف من هذه السلطة عبر تقويته من جهة، وخلق نظم اجتماعية واقتصادية تعطيه التوازن في الواقع البشري من جهة أُخرى، وبهذه الطريقة سينطلق المثقف في حركته النقدية والبنائية معاً، وسيتحرّر الفكر من أخطر القيود التي يعاني منها، ولا يعني ذلك أنّه يجب أن يكون المثقف معارضاً للسلطة، أو أن يُلزم نفسه ـ حتى يكون مثقفاً ويشعر بهويته ـ أن يبقى ناقداً، كأنّه لا همّ له سوى التعليق والتحشية والتهميش على فعل الآخرين أو قولهم؛ كما نجده عند بعض المثقفين في عالمنا الإسلامي، إنّما المقصود أن يتمكّن هذا المثقف من الإدلاء بالنقد البنّاء لواقعه أو المساهمة في تكوين بناء جديد لهذا الواقع، لا التقوقع داخل عقدة النقد نفسها، أو السعي لتكوين طبقة اجتماعية لها سلطة تسمّى بطبقة المعرفة أو العلم، فأيديولوجيا العلم لا تفترق عن سائر الأيديولوجيات التي ما فتئ هذا المثقف ينتقدها ويصرخ ويئنّ من وطأتها.

من هنا، نعرف أنّه لا مانع من أن يوالي المثقف هذه السلطة أو تلك، أو يؤيّدها في هذه النقطة أو تلك، أو يكون ملتزماً بهذه القضية أو تلك حتى لو التزمت بها هذه السلطة أو تلك، ولا يوجد ما يفرض على المثقف أن يكتسب هوية المعارضة وفقط المعارضة، ومن أين أتت هذه المقولة حتى ندخلها في تعريف المثقف أو تحديد مفهومه؟

فالمثقف هو الذي يملك أدوات المعرفة ويملك معها فعل التفكير وحريّته، والتفكير لا يساوي النقد كما لا يساوي الدفاع، وهذا ما لا يفرض موقفاً عدائياً من أيّ سلطة، تماماً كما لا يفرض موقفاً موالياً، فليخرج المثقف من عقدة السلطة، وليفكر بحرية تتعالى حتى على مقولات النقد والمعارضة نفسها، ولا يقتل نفسه في هذه الشرنقة؛ وبهذه الطريقة يتمكّن المثقف ـ فيما نخمّن ـ من الجمع بين الالتزام والحرية والواقعية والحضور والعمق والإنتاج والجودة.

المشكلة الأساس أنّ الانتماء في مفهومه العالم ـ ثالثي يعني التسليم المطلق؛ فالانتماء لهذا المذهب الديني يعني أنّي غدوت ملزماً بالأخذ والدفاع عن كلّ المقولات التي طرحت عبر التاريخ لتمثل هذا المذهب أو ذاك، وهذا ما ألمح العلامة الطباطبائي إلى خطورته، حينما ذهب إلى أنّ عملية الربط هذه ـ وكأنّ الانتساب إلى مذهب ديني يعني عدم وجود مجال للمناقشة الداخلية في بعض التفاصيل وكأنه كلٌّ لا يتجزّأ! ـ ألمح إلى أنّها خطأ تاريخي ارتُكب وأحيط بمقولات أضفيت عليها صبغة دينية مثل الإجماع، وهكذا عندما ننتمي إلى تيار سياسي نصبح وكأننا غير قادرين على إبداء وجهة نظرنا النقدية في هذا التفصيل هنا أو هناك، كأنّ الانتماء تعطيلٌ للعقل، فيما يفترض أن يكون تكميلاً لشخصية الإنسان السويّ؛ إنّ إعادة تكوين ظاهرة الانتماء في عالمنا الثالث تلعب دوراً كبيراً في السماح للمثقف أنّ ينتمي ويلتزم وينتسب ويوالي وفي الوقت عينه يفكّر وينتقد ويصوّب ويعارض، وما لم يتمّ تحديد هذا المفهوم الجديد فسيظلّ المثقف مشلولاً عن الحركة عند أوّل انتماء يمارسه في حياته؛ لأنّه بهذه الطريقة سوف يصبح منحازاً وغير موضوعي، فالعقل العربي والمسلم يرى أنّ كل نقد هو معارضة وكل مدح هو موالاة، والحال أنّه ليس كذلك إطلاقاً لو صوّبنا الأمور وصحّحنا المفاهيم المغلوطة.

أظنّ أنّه بهذه الطريقة قد نرفع هواجس الفريق الأوّل، ونحقّق مطالب الفريق

الثاني، فنتجاوز الإشكاليّات المحقة عند الفريقين، دون التعليق التفصيلي على تمام الملاحظات السابقة.

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ المُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: ١١٠).

الفصل الأوّل

مطالعات في السياسة والإدارة في الإسلام

جدلية العلاقة بين النظم العقدية والإسلام السياسي
الإمام الخميني أنموذجاً

الشيخ مصطفى جعفر پيشه فرد
ترجمة: عمّار حمادة

تمهيد

بعد مضي أكثر من عقدين من الزمن على انتصار الثورة وعلى إقامة الحكومة الإسلامية في إيران، وبعد الدخول في العقد الثالث، تجري الآن تحليلات وتفسيرات مختلفة لأسس هذه الثورة الدينية وأهدافها، وللفكر الذي رفعت قيادة الثورة لواء الجهاد والمقاومة على أساسه، وأقامت على إثره النظام الإسلامي.

فماذا كانت رؤية الإمام الخميني للدين، وعلى أيّة أهداف كانت تنطوي؟ وماذا هو توقّعه وانتظاره من الدين، والقيام بالثورة، وتشكيل الحكومة الإسلامية؟ هل تركّزت تطلّعاته على رفض الظلم والسعي لعزّة المسلمين، أم إلى أهداف أخرى مثل الديمقراطية والحرية، أم إلى التنمية الاقتصادية وتحسين الوضع المعيشي للناس؟ وحتى نؤسّس الحكومة الدينية هل من اللازم أن نلحظ الأهداف الدنيوية فقط، وبدون تلك الرؤية الدنيوية لا يمكن إقامة الحكومة؟ ألا يمكن أن تهتمّ الحكومة الدينية بالأهداف الدنيوية والأخروية معاً، وأن تتخذ من مقولة «تغيير المجتمع من الداخل والخارج»

شعاراً لها؟ كيف كانت رؤية مؤسّس الدولة للثورة وللنظام السياسي؟ هل كان يرى أنّ الثورة والحكومة الإسلامية متعلّقةٌ بالدنيا ولا دخل لها بالثورة الأخروية التي تحصل داخل الإنسان؟ وهل اهتمّ فقط بتغيير وضع المسلمين عندما أقام الحكومة الإسلامية في إيران؟ وهل أن أقصى ما أمّله من الدين كان سعي مسلمي العالم إلى العزة وعدم التبعية لأيّ قوّة؟ أم أنّه كانت لديه أهداف أعلى وأسمى كان يسعى وراءها، وأنّ رؤيته للدين والثورة الدينية منبثقة من الأهداف الدنيوية والأخروية معاً؟

وبالنسبة لتغيير وضع العالم، هل يمكن أن تكون هناك أهداف أخرى تسعى الثورة لتحقيقها، إلى جانب عزّة المسلمين كونها أحد الأهداف الأساسية للثورة، مثل الحريّة، والاستقلال، والتنمية الشاملة، ومحاربة الظلم في شتى أنحاء العالم؟ ما هو الهدف الذي سعى لتحقيقه قبل كلّ شيء وأكثر من أيّ شيء آخر؟ وعلى أيّ أساس متين كانت رؤيته الأولية والرئيسية مبنية؟

إن طرح مثل هذه الأسئلة يعزّز أبحاثاً مهمّة جداً حَرِيَّة بالبحث والتقويم، اعتماداً على السنوات الطويلة من تجربة الخميني وسعيه لإقامة الحكومة الإسلامية، وبناءً على سيرته النظرية والعملية بهذا الخصوص. حتى تكون رؤاه بهذا الاتجاه واضحةً وشفّافةً لرجال الفكر والأدب والثقافة، وحتى يُلْتَفَت إلى أنّ الجمهورية الإسلامية قامت ـ قبل كلّ شيء ـ على فكر الإمام الخميني، وتأثّرت به أكثر من أي شيء آخر، وهكذا نستطيع أن نقوم بتحليل هذه الظاهرة ـ الجمهورية الإسلامية ـ ودراستها وتوضيحها.

قد يكون القول بأنّ الإجابة على جميع الأسئلة السابقة تبدأ من «التوحيد» باعثاً على تعجّب القارئ العزيز، خاصّةً وأنّنا سوف نشرع في الإجابة عليها من خلال اقتطاعٍ مقطع تاريخي وتنقيب كلمات السيد الخميني أثناء وجوده في باريس.

سنورد في هذه المقالة جوابين للأسئلة المذكورة، أحدهما مختصر ومضغوط، والآخر مُفصَّلٌ وطويل نوعاً ما.

الجواب الإجمالي والمختصر نقتبسه من تحليلٍ لحديثٍ أجراه الإمام الخميني في

باريس، والجواب المفصَّل يمكن أن نحصل عليه من خلال التأمّل في الجواب نفسه المقتبس، وسنبيّن فيه كيف يمكن في النظام المعرفي الخمينوي أن تحصل الثورة الإسلامية، وأن تقام الحكومة الإسلامية على أساس التوحيد؟ وكيف تتشكّل الأهداف والرؤى المرحلية والاستراتيجية؟ وكيف تُرسم طرق السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة في ظلّ مثل هذه الحكومة؟

ثنائي العقدي والسياسي أو دور التوحيد في الدولة الدينية

عندما كان مراسل «التايمز» اللندنية يسأل الإمام الخميني عن عقائده وأفكاره، في نوفل لوشاتو ـ تلك الضاحية الباريسية التي كانت محلّ إقامته بعد خروجه من العراق، عندما كانت انتفاضة الشعب الإيراني قد بلغت أوجها، والنصر لم يعد بعيداً ـ تلقّى هذه الإجابة: «إنّ أساس جميع العقائد، التي جاء بها القرآن ورسول الإسلامﷺ والخلفاء بالحقّ من بعده، وأهمَّ وأكثر اعتقاداتنا قيمةً هو التوحيد. فطبقاً لهذا الأصل، نعتقد أنّ الله تعالى وحده خالق الكون وجميع عوالم الوجود والإنسان، وأنّه مُطَّلعٌ على الحقائق، قادرٌ على كلّ شيء، ومالك لكلّ شيء»[1].

وبعد أن يبيّن أساس أفكاره جميعها على قاعدة التوحيد كأيّ مسلم آخر، ويعتبر هذه القاعدة أساس عمود جميع معارفه، يقوم في هذا الحوار باستخراج لوازم الإيمان التوحيدي ومقدّماته، مشيراً إلى التعاليم فائقة الأهمية التي يمكن استنتاجها منه.

في الواقع أنّ ما ذكره ـ بوصفه حصيلة التوحيد ـ يمكن أن يتلخّص بهذه الأسس التسعة:

١ ـ يجب أن يُسلم الإنسان فقط في مقابل الذات المقدّسة للحق، ولا ينبغي إطاعة أي إنسان إلاّ إذا كانت إطاعته طاعةً لله.

٢ ـ ليس لأيّ إنسان الحقّ في إجبار الآخرين على التسليم له.

---

(١) انظر: الإمام الخميني، صحيفة النور٤: ١٦٦ ـ ١٦٧، نشر وزارة الإرشاد الاسلامي، ١٩٨٢م.

٣ ـ ليس لأيّ فرد أن يحرم فرداً آخر، أو مجتمعاً ما، أو شعباً ما من الحرية، فيضع لهم قانوناً وينظّم أعمالهم وعلاقاتهم بناءً على فهمه ومعرفته الناقصة جداً، أو على أساس ميوله ورغباته الشخصية.

٤ ـ إن قانون التطوّر والتقدّم بيد الله، لأنّه هو الذي وضع قوانين الوجود والخلقة، وسعادة الإنسان والمجتمع وكمالهما يكمنان ـ فقط ـ في إطاعة القوانين الإلهية التي بُلِّغَت للناس من خلال الأنبياء عليهم السلام.

٥ ـ إنّ سلب الحرّية من الناس، والاستسلام أمام الآخرين يؤدّي إلى انحطاطهم وسقوطهم.

٦ ـ يجب على الإنسان أن يحطّم القيود والأغلال، وأن يثور ضدّ أولئك الذين يدعونه لأن يكون أسيراً لها، وأن يحرّر نفسه ومجتمعه حتى يكون الجميع عبيداً مربوبين لله فقط.

٧ ـ إنّ تعاليمنا الاجتماعية كانت ـ ومن الأساس ـ موجّهةً ضدّ القوى الاستعمارية وقوى الاستبداد، لأجل القيام بالتحرير المذكور.

٨ ـ جميع الناس سواسيةٌ أمام الله، فهو خالقهم، وجميعهم عباده، وأساس تفاضلهم وتمايزهم يقوم على التقوى والتنـزّه عن الخطأ والانحراف.

٩ ـ يجب محاربة كل ما يربك أو يشوّش أساس التفاضل في المجتمع، وكلّ ما يعطي الأهمية للامتيازات الفارغة والجوفاء.

إنّ هذه الأسس التسعة المذكورة هي التعاليم التي يمكن استنباطها واعتمادها من خلال التوحيد، في مجال الأمور الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، وهي تدلّ على أن النظام الديني المبتني على هذا الأصل ـ أي التوحيد ـ يمكن أن تتشكّل منه مجموعة مقولات مهمّة جداً وأساسية، كالحرّية، والمساواة، والعدالة، ورفض الظلم، ومحاربة الاستبداد والاستعمار والتمييز العنصري، والتي تُعتَبر من الحاجات الإنسانية الأساسية لأمس البشرية وماضيها، ولغدها ومستقبلها.

هذه المقولات من الاحتياجات الهامّة والمصيرية للإنسان في حياته، فهي التي تضمن فلاح المجتمع البشري وسعادته الأبدية، وفيها يزوّد الإنسان بالقوّة والاستحكام ما يستطيع به أن يرفع المتاعب جميعها عن كاهله، فكلّ هذه الآمال والاحتياجات كامنةً في كلمة التوحيد ولا يمكن الحصول عليها إلاّ منها.

لقد جعل الإمام الخميني التوحيدَ أساسَ تفكيره في المجال السياسي والنُظُم الاجتماعية، ومحور أفكاره تلك في حديثه المختصر والمفيد مع مجلة «التايمز» اللندنية، وشبّه النظم المختلفة بشجرة وجعل جذرها التوحيد.

إن قراءة التوحيد قراءة متأنية تعبر عند السيد الخميني عن أن التوحيد ـ ظاهراً ـ وإن جاء إلى جانب الأصول الأخرى كالعدل والنبوّة والإمامة والمعاد، بوصفه أحد الأصول الاعتقادية عند المسلمين، إلاّ أنّ واقع الأمر يشير ويدلّ على حقيقة أعلى وأسمى من ذلك، وهي أن جميع هذه الأصول ترجع إلى التوحيد، وأنّ معرفة الموحّد للنبي والإمام والمعاد تنبع من معرفته للمبدأ.

من هنا، وحيث إن الله هو الكمال المطلق، وهو مُنَزّه ومُبَرّأ عن كلّ نقص وقبح، نصل إلى أصل العدل ونبعِد الظلمَ والطغيان عن الساحة الربوبية، وبناءً عليه يغدو منشأ الاعتقاد بالعدل عين المعرفة التوحيدية.

من ناحية أخرى، بما أنّ هداية الإنسان إلى الخير والسعادة وتبيين المعرفة الصحيحة والسلوك اللائق به من لوازم الحكمة الإلهية وأحد أبعاد الربوبية، فسوف نصل إلى أصل بعثة الأنبياء عليهم السلام وضرورة النبوة والإمامة، ومن ثم نستنتج طبيعة الارتباط بين معرفة الحكمة الإلهية وهذين الأصلين، كما نصل ـ بعد التفكير العميق في العدالة والحكمة الإلهية ـ إلى الإيمان بالمعاد؛ لأن العدالة والحكمة توجبان ـ مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة بعث الرسل وإرسال الكتب ـ ألاّ يكون الكافر والمؤمن، الفاسق والصالح على حد سواء، وكاستمرار للحياة الانسانية في الدنيا، فإن هناك مكاناً آخر يُجازى فيه الناس على تصرّفاتهم وأفعالهم، وهذا هو سرّ المقولة الخمينيّة المشار إليها من

أن التوحيد هو منشأ جميع اعتقادات المسلمين، بل أهمّها وأقدسها.

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ (إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٥)، لقد شبّه نظام الفكر الإسلامي في هذا المثال القرآني بشجرة أصلها كلمة «لا إله إلا الله» الطيبة، وهو أصل يُنبت أصولاً أخرى، وبنموه وارتواء تلك الشجرة تنمو أغصانها وأوراقها وتحمل أزهاراً وبراعم، وثماراً جنية. وكما قال العلاّمة الطباطبائي: «عندما يتّسع التوحيد فإنّه يصبح كلّ الإسلام، وإذا ضُغِط الإسلام فإنه يصبح توحيداً»[١].

إنّها معرفة الله التي أنتجت سائر العقائد والنُظُم المعرفية الدينية، وهي كالغرسة إن وجدت تربةً صالحة فإنّها تبدأ بالتنامي وإنبات الأغصان والأوراق وإعطاء الثمر، فالتوحيد محور النظام المعرفي والقيمي للفكر الإسلامي، وكلّما تكامل في روح الإنسان وتجذّر، كلّما تجلى فيه إيماناً، وظهر فيه سلوكاً وعملاً.

ليس الإقرار بكلمة الإخلاص والإيمان بالتوحيد عقيدةً وفكراً عقيماً لا يؤثر على سلوك الإنسان وأعماله، وليس له علاقة بسائر أفكاره ومبادئه، أو هو منفصل عن نظمه الاجتماعية والسياسية وقيمه الأخلاقية، فالمعرفة التوحيدية، فضلاً عن تأثيرها في المعرفة الوجودية، تصوغ ـ من ناحية أخرى ـ النظام القيمي للإنسان الموحّد، والمؤمن الموحّد ينظّم عمله على أساس القرب من الكمال المطلق والسلوك إلى الله، ويختبر منهجه على طبق ذلك، هدفه النهائي هو الله، ولأجل سطوع نور التوحيد في كلّ كيانه يقوم بصقل قلبه وتهذيب روحه وتصفية باطنه.

تقوم المعرفة التوحيدية بدور المنظّم للعلاقات الاجتماعية والحقوقية والسياسية، وهكذا تكون السياسة أيضاً إحدى الساحات التي يؤثّر فيها الفكر التوحيدي، بحيث جُعلَت ضمن نطاق نظامه، وبناءً عليه، يتدخّل الفكر التوحيدي في قضايا المعرفة

---

(١) بحسب نقل الشيخ مصباح اليزدي في كتابه «التوحيد في النظام العقائدي والقيمي للإسلام»، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.

والأخلاق والسياسة، ويعمل تأثيره في هذه المجالات الثلاثة.

طبقاً لما ذُكِر، يشكّل التوحيد ـ عند الإمام الخميني ـ البناء الأساسي الموجِّه للفكر بشكل عام، ويُعتبر الجوهر الأساسي لثورته الدينية. فهو يؤمن، بأن التوحيد ليس يُصْلِح فقط باطن الإنسان، بل يوصل المجتمع أيضاً إلى الصلاح والفلاح، وعلى هذا الأساس يحقّق التوحيد ـ بالإضافة إلى العزة والكرامة ـ أموراً مهمّة أخرى، كعالم حرٍ وعامرٍ وخالٍ من أي فساد وظلم وتمييز عنصري، لا يتيسّر وجودها إلا من خلاله.

كان هذا جواباً مختصراً ومضغوطاً للأسئلة التي وردت في مقدّمة هذه المقالة، ونشرع الآن ـ وبالاستعانة بهذا الجواب الإجمالي ـ بالتفصيل أكثر.

في هذا المجال، سوف نبحث ـ أولاً ـ في الدرجات المختلفة للتوحيد في النظام الفكري الإسلامي، عندها سنقوم بإلقاء نظرة على رؤية الإمام الخميني للتوحيد، لنصل إلى نظريّته الدينية وأفكاره بخصوص الثورة الدينيّة وتطلّعاته إلى الدين.

١ـ المعرفة التوحيدية في النظام الفكري الإسلامي

كلمة «توحيد» مصدرٌ من باب تفعيل، ومعناه اعتبار الشيء وعدّه واحداً، وقد جاء في هذا الإستعمال باب تفعيل لإعلام القبول والإقرار، ولم يكن الهدف منه الإيجاد والجعل، كما هو الأمر ـ عادةً ـ عندما يكون الفعل متعدّياً، وكذلك جاء التوحيد في هذا الاستعمال على نسق التعظيم والتكبير، فكما كان معنى التعظيم عدّ الشيء عظيماً لا إيجاد العظمة فيه، كذلك التوحيد لا يعني جعل الشيء واحداً وإيجاد الوحدة فيه، بل الاعتقاد بالوحدة والواحدية.

في عرف المسلمين، عندما يُذكر التوحيد مطلقاً دون قيد فإنّ المقصود منه نفس الإيمان بوحدة مبدأ الخلق، أمّا الفلاسفة والمتكلّمون المسلمون فيرون للتوحيد مراتب، هي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي.

أولاً ـ التوحيد الذاتي: وهو تنـزيه الساحة الإلهية عن الشريك أو التركيب، والإيمان

بأن الحقّ ليس له جزء ولا نظير ولا مثيل، وهو واجد لأحديته وواحديته: «إنّه تعالى واحد أحدي المعنى»[١].

ثانياً ـ التوحيد الصفاتي: ومعناه أنّ صفات الله، كالحياة، والعلم، والقدرة هي عين ذاته المقدّسة، وليست زائدةً أو عارضةً عليها، وأنّه منـزّه عن هذا النقص، أي عن كون الصفات خارج الذات وعارضة عليها، ذلك أنّ الكمالات ليست في داخل ذاته المقدسة، «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٢].

ثالثاً ـ التوحيد الأفعالي: ويعني أنّ خلق العالم كان مترافقاً ونظامٍ قانوني، وأنّه مبتنٍ على الأسباب والمسبّبات المغروسة في داخله، فكلّ شيء ناشئ عن إرادة الله ومتّصل بمشيئته، وظواهر الوجود ـ كبيرها وصغيرها ـ بما أنّها تمدّ يد الاحتياج إلى خالقها ومرتبطة به، وبما أنّه قائم بذاته ﴿**اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، لذا لم تكن مستقلّةً، بل تأتي في المرتبة اللاحقة في التأثير، وكلّ أثر يمكن أن يظهر في موجود فهو بالفعل والقوة الإلهيين «لا مؤثر في هذا الوجود إلاّ الله».

إذن، فالتوحيد الأفعالي إيمان وإقرار بفقر ظواهر الوجود وتعلّقها دون أن يتعارض هذا الإيمان أو يرفض نظام العلية والمعلولية.

وللتوحيد الأفعالي فروع أبرزها:

ـ التوحيد في الخالقية: وهو اعتراف الموحّد وإيمانه بأنّ جميع موجودات العالم فقيرة ومحتاجة في وجودها إلى الفيض والتجلّي الإلهي، وأن الجميع مخلوق له، وأن ليس هناك خالق وموجد مستقل إلاّ هو: ﴿**قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ**﴾ (الرعد: ١٦).

ـ التوحيد في الربوبية: يقال باللغة العربية للمالك والمدبّر والمتصرّف «رب»، والمدبِّر هو الذي يتعهّد الأمر، ووظيفته تنظيم الأشياء بحيث تصل إلى النتيجة المرغوبة

---

(١) راجع: الصدوق، التوحيد٩: ١٤٤، الباب: ١١.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١، ص٣٩، تحقيق صبحي الصالح.

والمتوخّاة بالطريقة المناسبة، والغرض من هذا التوحيد الإيمان بأنّ تدبير العالم، ومن جملته الإنسان، بيد الله سبحانه، وأنّ بسط الخلق قد جُعِلَ تحت ربوبيّة خالق الوجود وتدبيره، وأنّ الإنسان ـ حتى بعد خلقه وإيجاده ـ لم يُفَوَّض له تدبير نفسه، بل يعيش ويحيا بالتدبير الإلهي[١] ﴿**قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ (طه: ٥).

ويمكن دراسة التوحيد الربوبي ـ طبقاً لاعتقادات المسلمين وآراء علمائهم ـ ضمن قسمين هما: الربوبية التكوينية، والربوبية التشريعية.

القسم الأول: الربوبية التكوينية: ويعني التوحيد فيها الإيمان بحقيقة أن التدبير والإدارة التكوينية للكون هي بيد الله، وليس هناك أيّ ظاهرة خارجية تحيد عن مجال ربوبيته. فكل شيء يسير بتدبير ربّ العالمين، من دوران الأفلاك وحركة المنظومات الفلكية، وحتى هبوب الرياح ونموّ النباتات وحركة النمل[٢]، فهو واحدة من المراتب الدقيقة والصعبة للفكر التوحيدي، كما يعدّ إحدى حلقات السلسلة المتكاملة لمراتب التوحيد. ويكشف التدبّر والتفكّر في آيات القرآن الكريم عن أنّ الخلل العقدي عند الكثير من الكافرين والمشركين المعاصرين للأنبياء العظام كإبراهيم‏عليه السلام والنبي الخاتم‏صلى الله عليه وآله كان في إنكارهم لهذه المرتبة، ففي الوقت الذي كانوا فيه مؤمنين بالتوحيد الذاتي والتوحيد الخالقي ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ**﴾ (لقمان: ٢٥)، كانوا يتميّزون عن صفّ الموحدين بهذه المرتبة الحسّاسة من التوحيد الربوبي، من هنا كان احتجاج نبي الله إبراهيم‏عليه السلام على مشركي عصره بهذه الربوبية التكوينية لله ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾ (الأنعام: ٧٦).

القسم الثاني: الربوبية التشريعية: المرتبة السامية التي لا يصل بدونها التوحيد إلى

(١) انظر: جعفر السبحاني، محاضرات في الإلهيات: ٥٧ ـ ٥٩. وانظر: التوحيد في النظام العقيدي والقيمي للإسلام، مصدر سابق: ٢١ ـ ٢٣.

(٢) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٤٨، و١٤: ٣٠٣.

نصابه اللازم هي الإيمان بالتوحيد في الربوبية التشريعية، هذا القسم من الربوبية يرتبط بالأفعال الاختيارية والإرادة الحرّة للإنسان.

إن تمايز الإنسان عن المخلوقات الأخرى يكمن في الإرادة المختارة التي أعطاها الله له، فهو يقوم بالسعي والاختيار من خلال إرادته الحرّة لأجل التكامل والتطوّر، ويمكننا تسمية حركة ما بأنّها حركة إنسانية فيما إذا انطلقت في ظروف تحكمها الحرّية والإرادة البشرية، وكلّما كانت هذه الحركة إجباريةً وبفعل الإكراه ـ أي دون رأي الانسان وتفكيره ـ فلا يمكن اعتبارها إنسانية.

وعليه، تقتضي الربوبية الإلهية ـ وبحكم أفعال الإنسان الإرادية والحرّة ـ أن لا تتركه وشأنه بعد أن أنعمت عليه بالإرادة الحرّة وأوصلته إلى حقّ الاختيار في مجال الفكر والإيمان الباطني وفي مجال العمل والسلوك الخارجي، وبعد أن جعلت في متناول يده أسباب إعمال هذه الإرادة الحرة جميعها، بل إن الله تعالى أرشده إلى الصراط المستقيم للفلاح وبيّن له الشقاء والسعادة، الخير والشر، ووضع له منهجاً للحياة الفردية والاجتماعية بغية الوصول إلى الكمال والتقدّم، لكي يؤمن ويقبل بإرادته على هذا الصراط المستقيم ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

وعلى أساس هذا التوحيد الربوبي التشريعي، يفترض بالإنسان إطاعة الله فقط أو من أَمَرَ الله بطاعته، وأن يتّبع قانونه وأوامره فقط، وأن لا يقبل إرادة شخص آخر غيره سبحانه، أو قانون غيره وأوامره، وأن يعطيه وحده حقّ الأمر والتشريع[1]، فالإيمان بالربوبية التشريعية لله من المراحل الصعبة والحسّاسة جداً في الفكر التوحيدي، ولاجتياز هذه المرحلة بنجاح على الإنسان أن يواجه امتحاناً عسيراً وابتلاءً قاسياً؛ وذلك لأنه ينبغي عليه أن يُحَصِّل هذا الإيمان بإرادته الحرّة، وأن يتّبع الأوامر الإلهية، ويتجاوز ميوله ورغباته النفسية، وأن يسلك الصراط الإلهي المستقيم، وهذا عمل كبير

(١) انظر: السيد محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية ١: ٥٦.

جداً، ومهم في مسير التكامل والسعادة الإنسانية.

إنّ التأمُّل في انحراف إبليس ـ كما رواه القرآن ـ شاهدٌ على هذه الحقيقة، فقد اعتبره من الكافرين، ووصفه بأنّه غير موحّد: ﴿وَكَانَ مِنْ الكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤)، فمن أين بدأ كفر إبليس وانحرافه عن جادّة التوحيد؟

إنّ الذي يبدو ـ وفقاً للمصادر الدينية ـ أنّ ابليس كان مؤمناً بالذات الإلهية، لا منكراً لها، حيث عبد الله ستة آلاف سنة لا يُعلم أنّها من سنيّ الأرض، أم من سنيّ السماء التي يومها كألف سنة[1]، فإبليس كان مؤمناً بالمبدأ والمعاد، ولذلك نجده يستمهل الله إلى يوم القيامة ﴿قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (الأعراف: ١٤)، ومشكلة إبليس لم تكن في أيّ من التوحيد الذاتي أو الصفاتي أو الخالقي أو الربوبي التكويني، بل ما أوقع ابليس نفسه فيه وما أخرجه من زمرة الموحدين إنّما هو عدم إيمانه بالربوبية التشريعية، فلم يكن ليعتبر الأمر الإلهي مطاعاً دون نقاش؛ ولذلك عندما وجده غير موافق لميولـه النفسانية ومشتهياته الباطنية وقع في الكفر.

هذه الحقيقة القرآنية تبيّن حساسية طريق التوحيد في الربوبية التشريعية وصعوبته، التي نؤمن بها على أنّها نصاب التوحيد وحدّه الذي على أساسه يعتقد الموحِّد أنّ الله وحده يستحقّ الطاعة، وأنّ شرعيّة كلِّ سُلطة سياسية وكل قانون إنما تؤخذ من هذا المبدأ الإلهي. وإلاّ فسيكون كلّ جهاز سياسي وحقوقي مجعول في عرض التشريع الإلهي واقعاً في تعارض واضح مع نظام التوحيد.

ومن هنا، يتّضح الارتباط بين مقولتي التوحيد والسياسة اللتين تبدوان غير مرتبطتين، أو أنّ ارتباطهما غير مأنوس، كما ويتضح دور التوحيد في التفكير السياسي للإنسان الموحّد الذي قبلَ جميع مراتب التوحيد ودرجاته ـ من التوحيد الذاتي والصفاتي إلى التوحيد في الربوبية التشريعية ـ وآمن بها.

---

(١) نهج البلاغة، نقلاً عن التوحيد في النظام العقيدي والقيمي للاسلام، مصدر سابق: ٢٤.

وعليه، يمكننا الآن بعد هذا السرد المقتضب دراسة النظرية المعرفية للدين عند الإمام الخميني، ثم تحليل رؤيته للثورة الدينية بالاعتماد على كلمة التوحيد ودورها في المنظومة الفكرية عنده، لنقوم ـ عقب ذلك ـ بمراجعة التوحيد في بناءاته الفكرية والسياسية.

٢ ـ التوحيد في فكر الإمام الخميني

كما قال الإمام الخميني في معرض جوابه لمراسل صحيفة «التايمز» عندما عرَّف الأساس والمبنى الفكري الذي يحمله: «إنّ أساس جميع العقائد، وأهم وأكثر اعتقاداتنا قيمة هو التوحيد»[1]، فإن استعراض أفكاره في المقطع الزمني الحسّاس من تاريخه المليء بالمتغيرات يوصل ببساطة إلى نفس هذه الحقيقة، حيث إن أكثر مؤلفاته قبل سنّ الأربعين من عمره تدور حول محور التوحيد، وتختصّ بالموضوعات العرفانية المرتبطة به.

فنتاجاته المهمة، مثل «شرح دعاء السحر»، و«مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية»، و«التعليقة على الفوائد الرضوية»، و«التعليقة على شرح فصوص الحكم»، و«مصباح الأنس» و«شرح الأربعون حديثاً»، جميعُها كتبت في المقطع الزمني الذي لم يكن قد تصدّى فيه للمرجعية، والذي كان خلاله مشغولاً بالتدريس والكتابة في مدينة قم، ولم يكن قد بدأ بالتصدّي للشأن السياسي بشكل واضح وفعَّال.

وهذه الحقيقة تحكي عن اشتغال قلبه وميله الباطني آنذاك إلى موضوع التوحيد أكثر من أيّ موضوع آخر، وهذاما نفهمه أيضاً من سيرته على الصعد الدينية والسياسية المختلفة، وقد رافقه هذا الميل إلى آخر أيّام حياته، وعلى أساسه فَهِمَ العالمَ والإنسان والدين والسياسة، وكلَّ موضوع مفترض آخر.

تأثّر السيد الخميني في ميدان الفكر التوحيدي بالقرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام أكثر

---

(١) انظر: صحيفة النور، مصدر سابق ٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

من أيّ شيء آخر، ثم بالعرفاء المسلمين، وكان يقوم بتحليل التوحيد وتبيينه على أساس تعاليم القرآن وأحاديث المعصومين عليهم السلام. فهو وإن قام في بعض الموارد بإثبات المبدأ بالاستفادة من برهان النظم، أو برهان الإمكان والوجوب، وأن الممكنات تحتاج بأصل وجودها الى الواجب[1]، إلا أنّه كانت لديه في مباحث المبدأ ومعرفة التوحيد ميلاً أقوى وأوضح إلى الفطرة، تبعاً لأستاذه الحكيم آية الله الشاه آبادي رحمه الله.

فعلى أساس هذا الاعتقاد ـ أي أنّ لفطرة الإنسان تعلّقاً بالكمال المطلق، وأنّ الإنسان بفطرته يتنفّر من كل نقصٍ وعيب، ويسعى إلى الكمال المطلق ـ يمكن الوصول إلى معرفة المبدأ وإثبات التوحيد[2]، إن عشق الكمال المطلق والتنفُّر والانزجار من النقص من المسائل الفطرية عند الإنسان، ومن هذه الفطرة نستطيع أن نثبت الهويّة المطلقة الإلهية، فالهدف من عشق الكمال المطلق أنّ الأشياء المرغوبة التي نراها بين الناس، كالثروة، والسلطة، وحبّ العلم، وغير ذلك، والتي يبحث كلُّ شخص عن محبوبه بينها، ويظن أنّه محبوبه الواقعي ـ وحيث إنّ الفرق بين الناس هو في تعيين مصداق المحبوب وتحديده ـ عندما يرجع إلى فطرته فإنّه لا يقنع بهذا المحبوب، وإذا وجد شيئاً أكمل منه فإنّ قلبه يتعلّق به مباشرة.

إنّ نور الفطرة هو الذي يهدي الإنسان إلى الكمال الذي لا عيب ولا نقص فيه، وهذه الفطرة نفسها هي منبع جميع حركات الإنسان ومساعيه، وهي مصدر طاقة تحمّله للمشاق في هذا العالم، إنّ اختلاف الناس إنّما يقع فقط في تعيين المحبوب الواقعي، فكلّ إنسان يتخيّل كماله ومطلوبه في شيء، فالطالب للسلطة إذا استطاع أن يحكم جميع بلاد العالم لا يكتفي بذلك، بل يتوجّه قلبه إلى حكم بلاد أخرى، لأنّ قلب الإنسان متوجّه إلى الكمال الذي لا نقص فيه، وإلى العلم الذي لا جهل فيه، وإلى القدرة التي لا عجز فيها، وإلى الحياة التي لا موت معها، فالجميع عاشق للكمال المطلق وليس هناك من

---

(١) انظر: الأربعون حديثاً: ١٩٥، الحديث ١٢، وتفسير سورة الحمد: ٩٨ ـ ١٠١.

(٢) الأربعون حديثاً: ١٨١، الحديث ١١.

معشوق سوى الذات الكاملة المطلقة، التي هي مورد توجّه الفطرة. هذا هو حكم الفطرة، وأحكام الفطرة في أوضح البديهيات.

في تفسيره لسورة التوحيد، اعتبر الإمام الخميني في المرحلة الأولى أن ضمير «هو» إشارة إلى الهويّة المطلقة الإلهية، وأن هذه الهوية المطلقة هي مركز توجّه فطرة الإنسان ومطلوب الجميع ومعشوقهم. ثم اعتبر في المرحلة الثانية أنّ الهوية المطلقة تثبت ستة صفات من أوصاف الباري تعالى، أشير اليها في تتمّة هذه السورة المباركة وهي: ١ ـ الله: مجمع جميع الكمالات. ٢ ـ الأحد: البساطة وعدم التركيب. ٣ ـ الواحد: عدم وجود نظير ومثيل (لازم الأحدية). ٤ ـ الصمد: التنـزّه عن كل عيب ونقص. ٥ ـ لم يلد: ليس له ولد. ٦ ـ لم يولد: لم يلده أحد[1].

وهكذا تثبت سورة التوحيد (الإخلاص) ـ بإلهام من الفطرة الباحثة عن الكمال ـ التوحيد في مراتب الذات والصفات والأفعال.

نصل بعد هذه المرحلة إلى بيان التوحيد الأفعالي عند الإمام الخميني، فقد اعتبر، عند بيانه مسألة التوحيد الأفعالي الدقيقة جداً والغامضة، بإلهام من الكتاب والسنّة، أنّ العلاقة بين الوجود وبين الله علاقة خاصّة، ومميزة يُعَبَّر عنها بالتجلّي والظهور، وهذه العلاقة تختلف اختلافاً ماهوياً ملفتاً عن باقي أنواع العلائق الأخرى المعروفة لدى الإنسان[2].

ومن أهم نماذج العلائق المعروفة للإنسان العلاقة الوجودية بين الأب والإبن، وبين شعاع الشمس وقرصها، وبين الحواس ـ كالسمع والبصر ـ والنفس، ففي هذه الأمثلة الثلاثة المذكورة، نلاحظ الانفصال والبينونة مشهودين في الأول، حيث لا نجد فيه علاقة تكوينية شديدة، أمّا في الثاني، ولو أنّ العلاقة أصبحت أعمق إلاّ أنّ التمايز مشهود فيه أيضاً، أمّا في المثال الثالث فيظهر الارتباط الكامل والعلاقة القوية بحيث

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٥.

(٢) تفسير سورة الحمد: ١٧٥ ـ ١٨٨.

يدرك الإنسان بالعلم الحضوري ويرى بالشهود أنّ للنفس إحاطة قيوميّة، من الجوانب جميعها، بقواها وحواسّها، وأنّها متّصلة بها من جميع الجوانب أيضاً.

بالرغم من ذلك، يعتبر الإمام الخميني أن العلاقة بين ظواهر العالم وبين الله سبحانه أدقّ من هذا كلّه، بل ويعتقد أن هذه العلاقة غير قابلة للبيان والوصف، لأنّ الألفاظ لا تستطيع أن تتحمّل تلك المعاني، وإذا أردنا أن نخبر عن هذه العلاقة أو نصوغها في قالب الألفاظ، فالأفضل أن نعبِّر عنها بالظهور والتجلّي الموجود في كلمات العرفاء، والذي يمكن أن نشاهد نماذج منه في آيات القرآن وبعض الأدعية المأثورة.

ومن جملة هذه التعابير ما جاء في الآية الشريفة: **﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً﴾** (الأعراف: ١٤٣)، ففي هذه الآية كلام عن تجلّي الله سبحانه لموسى عليه السلام. ونشاهد مثل هذه التعابير في دعاء السّمات، والمناجاة الشعبانية، فالله يقسم في دعاء السّمات: «وبنور وجهك الذي تجلّيت به للجبل فجلعته دكّاً وخرّ موسى صعقاً» حيث يشير إلى قصّة موسى عليه السلام نفسها التي نقلها القرآن الكريم، وفي المناجاة الشعبانية أيضاً نقرأ: «إلهي واجعلني ممن ناديته فأجابك، ولاحظته فصعق لجلالك، فناجيته سرّاً».

يتحدّث الفلاسفة والفقهاء عن العلّة والمعلول، والخالق والمخلوق، والأثر والمؤثر، ليبيّنوا علاقة عالم الوجود بالله تعالى، أمّا الكتاب والسنّة فقد عبَّرا بالتجلّي والظهور؛ لأنّ ذلك يوصلنا بشكل أفضل إلى حقيقة الموضوع، من هنا نجد أنّ القرآن الكريم عندما أراد وصف الله بأنّه نور السماوات والأرض قال: **﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾** (النور: ٣٥)، ولم يقل: «بالله تستنير السماوات والأرض» لأنّ هذا التعبير ـ برأي الإمام الخميني ـ يحكي عن نوع من التغاير والانفصال، فيما نفهم من تعبير **﴿نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾** أنّ السماوات والأرض هما ظهور نور الله، بمعنى آخر تجلّي الله، وأن جميع الموجودات ـ علاوة على أنّها نور من نور الله ـ ليست شيئاً بحدّ ذاتها، كما لا استقلال لها.

فالاستقلال معناه خروج الموجود عن حدّ الإمكان ودخولـه حدّ الواجب ومرتبته، فيما شعاع الوجود ذاك والتجلّي الذي وجدت به الموجودات لو عُدِم فسوف تصبح الموجودات كلّها عدم؛ أي تخرج عن حالة الوجود وتعود إلى حالتها الأولى؛ لأنّ استمرار الوجود يكون بتجلّيه هذا، أي تجلي الحقّ تعالى، وبه يوجد العالم كلّه، فهو ـ إذاً ـ مبدأ حقيقة الوجود[١].

وطبقاً لما ذكرناه باختصار، نصل إلى تحديد رؤية الإمام الخميني للوجود، إذ يعتبر العالم تجلٍّ للحقّ سبحانه، وأنّه عين الربط والتعلّق به سبحانه، وقد برهن على هذه الرؤية جيداً في الحكمة المتعالية الصدرائية على أساس نظريّة الإمكان الفقري، وهي التي بيّنت كيفية العلاقة بين العلّة والمعلول[٢].

إنّ فعلية ومبدأية واجب الوجود في الفكر الفلسفي الخميني لا تشابه عليّة الفواعل الطبيعية التي يتصرّف فيها الفاعل في موادّ الموجودات، فليس الله كالنجّار والبنّاء، بل يوجد الأشياء بنفس الإرادة بدون سابقة، وعلمه وإرادته هما علّة ظهور الأشياء ووجودها.

وهناك مثالان يمكنهما ـ إلى حدّ معين ـ توضيح هذه العلاقة، أحدهما مثال موج البحر. فالموج ليس شيئاً خارجاً عن البحر، والبحر عندما يكون مائجاً إذا نظرنا اليه نرى شيئين: البحر، وموج البحر، فالموج مفهوم عارض على البحر، ولكن واقع الأمر أنّه ليس شيئاً آخر غيره، إذاً موج البحر عينه، العالم أيضاً موج، والمثال الثاني علاقة الذهن بالإنسان نفسه، حيث يوجد ـ بمجرد الإرادة النفسية والتصميم ـ الصور الذهنية، مظهراً ما في باطنه[٣].

يصرّح الإمام الخميني بأنّ هذه المطالب هي مسائل التوحيد المطلق، وهي وإن ثبتت

---

(١) المصدر نفسه: ١٠٢ ـ ١٠٣، و١٧٥ ـ ١٨٨.

(٢) انظر: الأسفار الأربعة ٢: ٢١٦.

(٣) تفسير سورة الحمد: ١٥٩ ـ ١٦١.

بالبرهان إلاّ أنها تحتاج إلى المشاهدة، لأنّ البرهان حجاب ومانع عن الرؤية بل هو عمىً، لذا يفترض أن يبلغ هذه القضايا القلبُ نفسه، فهو كالطفل يجب أن نعلِّمه كلمةً كلمةً (كالتهجّي)، كذلك من يريد إدراك هذه المسائل بعقله يجب أن يلقّنها قلبَه، وعندما تصل الى القلب بالتكرار والمجاهدة وأمثالها سيؤمن عندها بأنّه «ليس في الدار غيره ديّار»، وإذا لم يحصّل ذلك فإنّه على الأقل لا ينكره، فلا ينبغي على الإنسان أن ينكر كلّ ما لا يعلم، بل يجب أن يحتمل ذلك «كل ما قرع سمعك ذره في بقعة الإمكان»، أي لا تردّه[1].

ومن يتأمّل صفحات حياة الإمام الخميني يجد بوضوح أنّه ـ علاوة على البرهان ـ سار خطوات طويلة في مسير شهود الحقائق والأسرار العالية، وأنّه أورد إلى قلبه كلّ ما كان قد توصّل إلى إثباته بالبرهان الفلسفي والتأمّل العقلي وآمن به، إنّ هذا الإيمان بالتوحيد، واليقين الشهودي بالكمال المطلق ليس فقط الجوهر والأساس لكلّ أفكاره في الميادين المختلفة السياسية والفلسفية والاجتماعية والدينية وغيرها، بل هو أيضاً المبنى الأصيل الذي يجب أن تفسّر على أساسه مواقفه وأعماله السياسية وغير السياسية جميعها، وأن تدرس طبقاً له.

إنّ ما جعل الإمام الخميني في هذا المقام، وما ميّزه عن الآخرين، وزرع فيه النظرة العميقة، والصلابة والشجاعة، والزهد، والهمّة العالية، والاعتماد على النفس، والعبادة والخضوع لله، وحبّ الناس، وحريّة الفكر، وبساطة العيش، والعشرات من الخصال الحميدة والمميزات البارزة الأخرى، وما مكّنه من أن يقف أمام الأعداء كالجبل الشامخ ولا يتردّد للحظة واحدة، وأن يتغلّب على الخوف ويكشف مكائد الأعداء ـ ما جعله هكذا ـ ليس إلاّ فكره التوحيدي.

فقد أنصت بكلّ وجوده ـ أكثر من الجميع ـ الى الموعظة الإلهية: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لله مَثْنَى وَفُرَادَى**﴾ (سبأ: ٤٦)، وقد أحدث في داخل نفسه ثورةً،

---

(١) المصدر نفسه: ١٦٣ ـ ١٦٤.

وأمسك بزمام شيطان نفسه الأمّارة بالسوء، ولأنّه كان قد قام بذلك «القيام لله»، فقد وجد حقّاً وعرف شهوداً أن الطريق الوحيد للإصلاح الداخلي (الباطني) والخارجي (الظاهري)، إصلاح النفس والعالم، إصلاح الدنيا والآخرة، هو في نفس هذا «القيام لله». فطبّق أوّلاً القيام «الباطني» الداخلي وأنقذ نفسه، وعندها تحرّك لإنقاذ أمته، فبيّن لها طريق القيام لله من خلال إيمانه بوجوب تحرير الناس من نير جميع القيود الخارجية والداخلية، فأطلق مثل تلك الصرخة المدوية بوجه إعداء الوطن والدين، كالنظام الشاهنشاهي وأمريكا وإسرائيل، الذين كانت أفكارهم لا تهزّ إلاّ الآخرين، إنّ تصميماً، كإسقاط النظام الديكتاتوري ومواجهة مستكبري العالم، لا يتخذه إلاّ الموحّدون في هذا العالم، حيث لا يستطيع أي سياسيّ أن يفكّر فيه مجرّد تفكير.

ومن الطبيعي أن يستدعي البحث في الـتأثيرات الميدانية لهذه النظرة التوحيدية في مجال السياسة وإقامة النظام الديني مجالاً أوسع، باستقراء حياة هذا الرجل الكبير، نوكله إلى موضعٍ آخر.

٣ـ دعوة الأنبياء عليهم السلام الأسس والمبادئ

من المسائل البارزة والأساسية في فكر الإمام الخميني اعتبار التوحيد هدف بعثة الأنبياء عليهم السلام. يقول في هذا المجال: «ما بعث لأجله الأنبياء عليهم السلام هو نشر التوحيد بين الناس ومعرفة العالم، وكلّ شيء آخر يعتبر مقدّمةً لهذا»[1]، ويؤكد في مكان آخر: «جميع مقاصد الأنبياء عليهم السلام ترجع إلى كلمة واحدة، هي معرفة الله»[2].

طبعاً نظرية أن «الله هو هدف بعثة الأنبياء عليهم السلام» قال بها بعض الكتّاب المعاصرين، لكن الشرح والتفسير الذي وضعوه لها يختلف مع رؤية الإمام الخميني[3]، فهم

---

(١) صحيفة النور ٢: ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه ١٩: ٢٨٣.

(٣) راجع كتاب «الآخرة والله هدف بعثة الأنبياء عليهم السلام» لمهدي بازركان.

إنّ إبراهيم عليه السلام بصفته مؤسّس مذهب التوحيد لم يتحدّث مع نمرود سوى في عبادة الله، ولم يتدخّل في موضوع ملكه، وبناءً على ما تعكسه الثقافة البشرية فإنّه حطّم قصر الشرك وهاجر إلى وادٍ غير ذي زرع ليبني هو وأولاده بيت الله، وليقيموا فيه الصلاة، وهكذا موسى عليه السلام لم يكن يعير اهتماماً لُملك فرعون، ولم يكن يقصد الإطاحة به وإزاحة عرشه، بل طالبه باللين أن يترك بني اسرائيل[١].

ويقبل هذا التفسير أنّ دافع الأنبياء عليهم السلام كان الثورة على عبودية الإنسان والسير بالناس الى الخالق الحقّ، ولكن يمكن أن يقال فيه أيضاً: إنّ الوصول إلى مجتمع التوحيد ومحورية الله لا يقتضي من الأنبياء عليهم السلام تدخلاً في عروش الظالمين وتيجانهم، والمشكلة الأساسية في هذا التفسير أنّ التوحيد الأصيل قد بُتِرَ فيه وترك في منتصف الطريق، لأنّه توقّف عند التوحيد الذاتي والصفاتي كحدّ أكثر، دون أن يرتقي إلى مراتبه العالية والنهائية، حيث يعتبر التوحيد في الربوبية التشريعية المرحلة الأساسية وحدّ النصاب في التعارض مع الميول والنوازع النفسية للإنسان مقابل التوحيد؛ وذلك هو ما جعل هذا التفسير في القطب المخالف لفكر الإمام الخميني.

يعتقد الإمام الخميني أنّ «مناهج التوحيد والأديان السماوية ترتبط بجميع أبعاد وجود البشر، فقد وضعت برامج للإنسان من قبل ولادة الجنين، ونظام لتشكيل الأسرة، وكيفية التربية، وحتى الأبعاد الأخرى لحياته في العالم»[٢]، ويقول في شرحه وتفسيره لهدف الأنبياء عليهم السلام، ضمن نطاق إرسالهم لإصلاح الإنسان وإعداده إعداداً صالحاً: «إنّ إقامة العدل هي نفس عملية إعداد الإنسان». لأنّ العدل والظلم سلوكان يصدران من نفس الإنسان، «وإقامة العدل هي تحويل الظالم الى عادل»[٣].

إنّ تشكيل الحكومة والتدخّل في السياسة ـ في هذه القراءة ـ من أهداف

(١) المصدر نفسه: ٢٦ ـ ٣٩.

(٢) صحيفة النور٦: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٣) تفسير سورة الحمد: ١٢٩.

الأنبياءعليهم السلام، لكن لا الأهداف والغايات النهائية، فالحكومة هدف مرحلي ووسيلة للوصول إلى الأهداف العالية والسامية.

لاحظوا هذه الكلمات للإمام الخميني: «لم يأت الأنبياءعليهم السلام ليقيموا الحكومة فقط، فماذا يريدون من الحكومة؟ هم يريدونها طبعاً، ولكن ليس بمعنى أنّهم أتوا ليديروا الدنيا، فالحيوانات لديها دنيا ويديرونها أيضاً، إنهم يريدون نشر العدالة طبعاً، وهذا هو نفس إراءة صفة الحقّ تعالى، فالذين يمتلكون البصيرة يهدفون إلى تأسيس الحكومة، حكومة عادلة، ولكن ليس هذا مقصدهم النهائي، فهذه كلّها وسائل كي يصل الإنسان إلى مرتبة أخرى، جاء الأنبياءعليهم السلام لأجل إيصاله إليها»[1].

بناءً على هذا، ثمّة مجموعتان من الأهداف المرسومة للأنبياءعليهم السلام، وليستا في عرض بعضهما، بل في طول بعضهما بعضاً، حيث ينبغي العبور من مرحلة للوصول إلى مرحلة أعلى، وأسمى هدف كانقدس سره ذكره بكلمة واحدة تحت عنوان «معرفة الله»، أمّا إصلاح الإنسان وتربيته فهما جزء من أهداف الأنبياءعليهم السلام، لكنّه لأجل الوصول إلى التوحيد الأصيل عينه ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (الجاثية: ٢٣).

إنّ محورية الأنا عند الإنسان لا تجتمع مع التوحيد، لذلك فالوصول إليه يمرّ عبر هذا المسير، فإقامة العدل وتشكيل الحكومة، والتدخّل في الأبعاد الاجتماعية للحياة الإنسانية، والتي هي أيضاً من أهداف الأنبياءعليهم السلام إنّما هو لأجل تربية الإنسان، والإنسان الحائز على هذه التربية هو الهدف الأسمى لحركة الأنبياءعليهم السلام، لأنّه الموحِّد الواقعي.

ويمكن تلخيص المراحل الثلاث الآنفة الذكر على الشكل التالي:

إقامة العدل وتشكيل الحكومة ← تربية الإنسان ← معرفة الله ونشر التوحيد.

ونشر التوحيد في نظريّة الإمام الخميني، تماماً كمعرفة الله، هو المقصد الأسمى

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٤.

لحركة الأنبياء عليهم السلام، ولأجل الوصول إلى هذا الهدف كان لديهم وظيفتان أساسيتان: الأولى: تحرير الناس من أسر النفس (الشيطان الداخلي)، والثانية: تحرير الناس من أسر الظالمين (الشيطان الخارجي)، وتظهر هاتان الوظيفتان بشكل واضح في سيرة الأنبياء الإلهيين عليهم السلام كموسى، وعيسى، والنبي الأكرم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فقد كان نهج النبي عيسى عليه السلام كذلك أيضاً، وإن لم يظهر ذلك في تعاليمه فبسبب عمره القصير وعدم تماسه الطويل مع الناس[1].

لقد استقى الخميني هذا المفهوم من المباني التوحيدية التي بلورتها الآيات القرآنية، فالقرآن الكريم عندما يبيّن هدف البعثة يقول: ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ**﴾ (النحل: ٣٦)، فاجتناب الطاغوت إلى جانب عبادة الله أحد أهداف البعثة، وهذا ما نشاهده في مجاهدة الأنبياء عليهم السلام للطواغيت والمستبدّين إلى جانب دعوتهم التوحيدية، فلو أنّ إبراهيم عليه السلام لم يتحدّث مع نمرود إلاّ عن عبادة الله وما كان له دخل بملكه، أو أن موسى عليه السلام كإبراهيم لم يكن له دخل بملك فرعون، أو أنّ نبي الإسلام الذي دعا الناس للتوحيد لم يكن له دخل بالمتسلّطين على الجزيرة العربية وأصحاب القدرة والنفوذ، فكيف يمكن أن نفسّر الحروب التي جرت بين الموحّدين والمشركين على طول التاريخ؟!

عندما أعلن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ (الكافرون: ٦) لماذا وقفوا بوجه هذا الإعلان العقلائي وقاموا باضطهاده هو وأصحابه؟ وعندما كان إعلانه: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فلماذا قام هو وأصحابه بمحاربة هذا الفكر؟ لو كان هناك فكر لا دخل له بمنافع أرباب المال وأرباب السلطة والمزوّرين ولا تشمّ منه رائحة تهديد لهم ـ هو عقيدة وفكر صرف ـ أفلا ينبغي على مخالفيه عدم إبداء ردّة فعل تجاهه، وعدم الانجرار والإعلان عن معاداته؟ فحتّى عندما تؤول الأمور إلى

(١) صحيفة النور ١٨: ٣٢ ـ ٣٣.

العنف بسبب إحدى النظريّات العلمية في ميدان العلوم التجريبية، كدوران الأرض حول الشمس، يكون السبب يكون ـ بلا شك ـ التهديد الذي يطال منافع الأقوياء ومصالحهم.

لذلك إذا كان الفكر التوحيدي الأصيل بصدد الانتشار في المجتمع، فإنّه يحمل في داخله جوهرة يربيها فتنتج آثاراً ولوازم لا يستطيع أرباب المال والسلطة أن يقبلوها، ولا يستطيع أهل التزوير تحمّل وجودها، إنّ لوازم التوحيد الأصيل وآثاره تأخذ بيد الموحّد إلى ميدان المجتمع، وتجعله في حرب مع منافع الطواغيت لأجل إقامة العدل، وبسط القسط، وتحرير الإنسان من الظالمين.

بدون شك، إنّ التوحيد ـ بكل طاقته وبجميع درجاته التكوينية والتشريعية ـ عندما يقتصر على الذكر اللساني فقط ولا يجمع الناس، لن يتعارض مع منافع المشركين وعبدة الأصنام، كما لن يقوم بأيّ تحرّك ضدهم؛ لأنّه لن يواجه وسوف يبتعد عن مقولة السياسة والسلطة.

لقد كان السرّ في نعت القرآن الكريم اليهودَ والنصارى بالمشركين؛ أنّهم كانوا يقبلون كلام رهبانهم وقساوستهم دون نقاش، ويعصون الأوامر الإلهية، قال تعالى: ﴿**اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ**﴾ (التوبة: ٣١).

يقول السيد الخميني: «لم يرد الأنبياء عليهم السلام الحرب، ولم تكن دعوتهم للسيطرة على بلد ما»[1]، لكن جاءوا ومعهم برامج لأبعاد الوجود الإنساني جميعها بغية وضع الإنسان في خطّ كلمة الله.

في العقائد الأخرى غير التوحيدية والتي يجري الحديث فيها عن السياسة والسلطة، غالباً ما يكون الهدف حفظ الدنيا وإرساء النظام، وليس هناك مجال للمعنويات أو الاهتمام بباطن الإنسان، بخلاف العقائد التوحيدية والأديان السماوية التي تهتمّ بأبعاد

---

(١) المصدر نفسه١٩: ٢٨٣.

الإنسان قاطبتها، ابتداءً من شرائط الزواج، وأحكام العمل وآدابه، إلى الولادة والإرضاع والتربية، وذلك لأن الأديان الإلهية تهتمّ بأبعاد الإنسان عمومها، كما جاءت لأجل تربية البشر[١]. وضمن هذا الإطار يمكن أن تنجلي صورة الاهتمام بالسياسة في دعوة الأنبياء عليهم السلام.

٤ـ جدليّة التوحيد والسياسة

مرّ معنا في بيان المراتب المختلفة للتوحيد في النظام المعرفي للإسلام، أن الربوبية التشريعية تمثّل إحدى أبعاد الربوبية الإلهية، وعلى أساسها يصل الموحّد إلى الإيمان بأنها كما تقتضي جعل الإرادة الحرّة ووسائلها في متناول الإنسان، كذلك تقدّم له البرنامج العملي والمنهج السلوكي الصحيح الذي يستطيع بمتابعته نيل السعادة والفلاح الأبديّين.

بناءً عليه، يجب على الإنسان أن يتّبع الأمر الإلهي فقط حتى يحصل على السعادة، وهكذا يكون التوحيد في التقنين في الحاكمية أحد أبعاد الربوبية التشريعية، ولهذا عندما يتحدّث الإمام الخميني ـ وفقاً لذلك ـ عن شرعية الحكومة وحقّ الحاكمية، يذهب إلى **أنّ تأسيس الحكومة والنظام السياسي أحد حاجات البشر الضرورية، بل هو من أحكام العقل الواضحة.**

إلا أنّه يحسن ـ بحكم العقل ـ تأسيس الحكومة، التي يلزم منها قيادة الناس، من قبل من هو مالك جميع الأشياء، وكلّ تصرف فيها يكون تصرّفاً في ملكه. ومثل هذا المالك ليس إلا إله العالم المالك لجميع الموجودات وخالق السماوات والأرض، وعليه، فكلّ حكم يتّخذه وكلّ تصرف يجري على يديه فهو يتمّ في مملكته، وإذا فوّض الحكومة لشخص ـ عبر الأنبياء عليهم السلام ـ وجعل حكمه ملزماً ينبغي على الناس اتّباع هذا الشخص، ولا يفترض بالانسان قبول غير حكم الله أو الاعتراف بغير المفوّض من قبل

---

(١) المصدر نفسه٦: ١٦٣ ـ ١٦٤.

الله، إذ الآخرون بشرٌ مثله لديهم الشهوة والغضب والشيطنة والخداع، ولا يبتغون إلا منافعهم الشخصية، بل ويضحّون بمنافع الآخرين لأجلها[١].

من هنا، أثبت الإمام الخميني التوحيد في الحاكمية السياسية بالبرهان العقلي المتقدّم، كما اعتبر الآيات (السياسية) في القرآن شاهداً عليه أيضاً، ومن جملة هذه الآيات: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الحَقِّ﴾ (المائدة: ٤٨)[٢].

هكذا وضع الإمام الخميني الحاكمية السياسية أيضاً تحت غطاء التوحيد؛ بالاستناد إلى البرهان الفلسفي، وبالتأكيد على وجود غريزة حبّ المنفعة والأنانية عند الناس، كما وبالاستفادة من الآيات القرآنية، واعتبرها أحد مراتبه.

وملخص نظريته السياسية في ذلك: أنه لا أحد غير الله يملك حقّ الحكومة على أحد، ولا أحد له حقّ التقنين غيره، وهو وحده ـ بحكم العقل ـ الذي يحقّ له تشكيل الحكومة للناس ووضع القانون لهم.

أمّا هذا القانون فهو نفس الأحكام المسنونة في الإسلام، وهو قانون دائم وشامل، وأمّا هذه الحكومة فهي تحت لواء النبيصلى الله عليه وآله والإمامعليه السلام في عصرهما، إذ أنّ الله قد أمر جميع البشر بنصّ القرآن بطاعتهما، وفي عصرنا الحاضر تكون تحت لواء الفقهاء[٣].

وهذا الطرح المستبطن في صميم الفكر الخميني يُعَدُّ من المباني المحكمة لفكره السياسي، ومن الأصول الموجّهة لحركته طوال تاريخ حياته السياسية، وعلى أساسه تتّضح حركته وسرّ دخوله ساحةَ المجتمع وميدان الصراع بين الأفكار كالمعترك

---

(١) كشف الأسرار: ١٨١ ـ ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٤ ـ ١٨٥.

السياسي مثلاً.

موحدٌ صادق نزل إلى الميدان عشقاً لله، ورأى الوجود كلمات وآيات تدلّ على الذات الإلهية؛ لأنّه آمن بأنّ العالم تجلٍّ وظهور لها، وقام بدوره الخلاّق في ميدان الحياة الاجتماعية، لأنّه قام بأداء تكليفه وأطاع أمر الله الذي أصدره عن طريق الوحي، وبتعبيره هو نفسه: «يعمل ولكن لله، يحمل السيف ويقاتل لله، قيامه لله، فجميع هذه الحروب ضدّ الكفار والمستبدّين شنّها هؤلاء الموحّدون وهؤلاء الداعون»[١].

ولأجل بيان الدور الهام للتوحيد، يشير الإمام الخميني ـ بوصفها شاهداً على كلامه ـ إلى رواية تاريخية متعلّقة بحرب الجمل، وردت في كتاب توحيد الصدوق[٢]: «وقف أعرابي من أهل البادية يوم الجمل مقابل أميرالمؤمنين عليه السلام وقال: هل تقول إنّ الله واحد؟ فهجم عليه الناس وقالوا له: أيها الرجل! أفلا ترى أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام مشغول البال؟ فقال لهم الأمير عليه السلام: دعوه فإنّ الذي يريده هذا الأعرابي هو الذي نريده من القوم»[٣].

فطبق هذه الرواية، يعتبر أميرالمؤمنين عليه السلام حرب الجمل حرباً توحيدية، وأنّه خاضها لأجل الدعوة إلى التوحيد، مع أنّ الفئة التي اصطفّت لقتاله كانت تقيم الصلاة، وتنطق بالشهادتين، ومع ذلك لم يعتبر الإمام علي عليه السلام إيمانهم إيماناً توحيدياً بل واجههم، فما الحكمة في الأمر؟

الحكمة هي أن أصحاب الجمل مع إقرارهم بالتوحيد الذاتي والصفاتي إلاّ أنهم كانوا يتزلزلون عندما تصل النوبة إلى التوحيد في التشريع والحاكمية السياسية، فلا يعودون مستعدين لاتّباع النظام السياسي الذي أمرهم الله باتّباعه، لذلك لما سعوا في الفتنة وقاموا بتهديد النظام السياسي التوحيدي اضطرّ الإمام عليه السلام لمواجهتهم ليفقأ عين

---

(١) تفسير سورة الحمد: ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) المصدر نفسه: ١٥١.

(٣) الصدوق، التوحيد: ٨٣، ح٣.

الفتنة، ويعيد الأمن إلى جسم المجتمع الإسلامي.

من هنا يمكن فهم سرّ جعل الإمامة، في مدرسة أتباع العترة الطاهرة، من الأصول، وسرّ ذكرها إلى جانب التوحيد. فالإمامة بما هي قيادة سياسية ورئاسة للدين والدنيا من اللوازم الأساسية للتوحيد، والتوحيد بدون الإمامة لا يصل إلى نصابه المطلوب.

في حديث «سلسلة الذهب» المشهور الذي رواه الإمام الثامن علي الرضا عليه السلام على مسمع اثني عشر ألف عالم نيشابوري في تلك الظروف السياسية الحرجة ورد أنّه عليه السلام قال: سمعت عن أبي موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن جبرئيل هذا الحديث القدسي: «كلمة لا إله إلاّ الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي»[1]، وعندما مشى به مركبه خطوات التفت عليه السلام إلى الجمع وأردف قائلاً: «بشرطها وشروطها وأنا من شروطها». هذه التكملة للحديث في الرواية تؤكّد الارتباط العميق بين الإمامة والتوحيد، والارتباط بين كلمة «لا إله إلاّ الله» واتّباع النظام السياسي المنبثق عن الأمر الإلهي.

وطبقاً لهذه الرواية الشريفة، يمكن لكلمة التوحيد أن تكون مفيدةً، وأن يسعد الإنسان في ظلّها، لتجعله في حصن حصين، وفي أمانٍ من لهيب النار الإلهية المسجورة، كلما كانت هذه الكلمة خالصة أصيلة، وهذه المرتبة من الخلوص يمكن أن تحصل باتّباع الأمر الإلهي في الشؤون كافّة، وذلك عبر السير على خطّ الإمامة والطاعة التامّة للكيان المتصدّي لقيادة المجتمع بالأمر الإلهي.

وحيث إن هذه المرتبة من أعلى مراتب التوحيد ـ وطبقاً لما جاءت به الروايات ـ فإنّ الوصول إلى هذا المقام الرفيع والخالص صعب المنال لا يتيسّر لكل أحد، إذ أنّ شخصيات بارزة ذات تاريخ مشرق في صدر الإسلام، كطلحة والزبير اللذين حاربا الشرك جهاراً، وحملا السيف مراراً لأجل إعلاء كلمة التوحيد، تزلزلت أقدامهما في

---

(١) المصدر نفسه: ٢٤، ح٢١.

هذا المقام، دون أن تتمكّن من إكمال الطريق، إن شخصاً كمعاوية لطالما أعلن في أذانه الشهادة لله بالوحدانية هو في الواقع مشرك؛ لأنّه حارب ولي الله، ومنع إقامة العدل ونشر القسط، وبعنوان «القيام لله» يجب الوقوف بوجه عصيانه واستبداده.

٥ ـ التوحيد والبنية التحتية الفكرية للدولة الدينية

طبقاً لما مرّ، تتشكّل مقولة السياسة في حركة الأنبياء عليهم السلام على أساس التوحيد ومحوريته، وهذا ما شاهدناه في الثورة الإسلامية في إيران وفي قيادة الإمام الخميني لها، حيث كان بناء المجتمع على أساس المعايير والموازين التوحيدية قد شكّل الحجر الأساس للثورة، والنداء التوحيدي الذي أطلقه الإمام الخميني إبتداءً من صرخته في مدينة قم المقدّسة إلى وصيّته الإلهية السياسية التي قرئت على مسامع الأمّة كان الغاية القصوى لها.

وعلى هذا الأساس يُطرَح «التوحيد» بوصفه البناء الرئيس والأكثر أهميّةً في الفكر السياسي الخمينوي، والذي ينبغي أن يُلتفت إليه ويُقيّم ضمن سيرته النظرية والعملية والحكومية. فالتفكّر فيه هو أفضل نبراس للأجيال المقبلة حتى تحكّم مباني الثورة والحكومة الإسلامية وتحفظها من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة.

في نظرة إلى المستند التاريخي الأول المحفوظ عن الإمام الخميني في كتاب صحيفة النور[1]، يمكن أن نجد ـ إذا أردنا تحليل الثورة الإسلامية والبحث عن مبانيها وأهدافها وشعاراتها ـ ضالّتنا، فهو يرى، في هذا المستند، عند تفسيره للآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لله مَثْنَى وَفُرَادَى﴾ (سبأ: ٤٦)، أنّ القيام لله هو الطريق الوحيد لإصلاح العالم. فمن خلال الفكرة المطروحة في هذه الآية، بيّن الله تعالى طريق الانتقال من منـزل الطبيعة المظلم إلى غاية سير الإنسانية، واختار الموعظة الأفضل من بين المواعظ جميعها ليقدّمها في هذه الكلمات، ويجعلها السبيل الوحيد

---

(١) صحيفة النور ١: ٣ ـ ٤.

لإصلاح العالم.

القيام لله هو الذي أوصل إبراهيم الخليلعليه السلام إلى منـزلة الخلّة لله؛ وأنقذه من المظاهر المختلفة للوجود، وهو الذي سلّط موسى الكليمعليه السلام بعصا على الفراعنة، ومكّنه من أن يفني عروشهم ويصل إلى ميقات المحبوب، وهو الذي نصر خاتم الأنبياءصلى الله عليه وآله لوحده فجعله يتغلّب على عادات الجاهلية جميعها وعقائدها، كما خوّله تحطيم أصنامها وإخراجها من بيت الله، ليحلّ مكانها التوحيد والتقوى، وهو الذي أوصل تلك الذات القدسية إلى مقام قاب قوسين أو أدنى.

في هذه الرسالة التي أعلنها بتاريخ ١٥ / ٢ / ١٣٢٣هـ. ش، ونُشِرَت قبل ثلاث وأربعين سنة من الآن ـ وبعد أن اعتبر «القيام لله» الطريق الوحيد للإصلاح الداخلي والخارجي، ومن خلال تعداد مصائب وويلات ذلك الزمان ـ استنهض الخميني المجتمع الإيراني، بل الشعوب المسلمة آنذاك جميعها، لقد أتى في تلك الرسالة على ذكر أسباب تلك المصائب والويلات قائلاً: «إنّ الأنانية وترك القيام لله هما اللذان أوصلانا إلى هذه الأيام السوداء، وسلّطا علينا جميع المستكبرين، وجعلا البلدان الإسلامية تحت نفوذ الآخرين، القيام لأجل المنافع الشخصية هو الذي خنق روح الوحدة والأخوّة في الأمّة الإسلامية، وأحكم قبضة عبّاد الشهوة والسلطة على مصير الشيعة. أولئك المتسلطون المشغولون بإهلاك الحرث والنسل، وتطبيق القوانين اللادينية، وقوانين فساد الأخلاق ونشر الفحشاء».

ثم دعا جميع الصلحاء في المجتمع من علماء الدين والمثقفين المتديّنين والوطنيين لسماع الموعظة الإلهية قائلاً: «تهبّ في هذا اليوم نسائم الروحانية الإلهية وهو أفضل يوم للقيام بالإصلاح»[1].

طبقاً لهذا المستند التاريخي، يتبين لنا أن المحور لكلّ حكومة إصلاحية في فكر الإمام

---

(١) المصدر نفسه ١: ٤.

الخميني هو القيام لله.

ويعتبر العرفاء أنّ «القيام لله» أول منازل السلوك ويسمّونه «اليقظة»[(١)]، والإمام الخميني بفكره الشمولي، عدّ هذه اليقظة المذكورة نفسها سرّ النجاح والتوفيق للتكامل الداخلي والكمال الخارجي، وبهذا الهدف وبهذا النداء رسم مسار ثورته خلال عهود جهاده الطويلة، وبعد انتصار ثورته.

لذلك كرّر في باريس على مسمع مراسل «التايمز» نفس ما كان قد قاله في قم قبل ثلاث وأربعين سنة، في أنّ أساس جميع العقائد هو التوحيد، وبعد ذلك نستنتج منه مقولات مهمة جداً وثمينة، كالحرية، ونفي التسلّط والتمييز العنصري، والصراع مع الاستعمار والاستبداد[(٢)].

لقد أكّد مرةً أخرى، بعد انتصار الثورة الإسلامية ـ وعندما كان يلقي على الأمة دروساً في تفسير سورة الحمد ـ على أنّ «القيام لله» أو «اليقظة» هي الموعظة الإلهية الأولى، وبذلك علَّم مجتمعه طريق بناء الذات، وكيفية السير على طريق السعادة الأخروية[(٣)].

ونستطيع كذلك أن نشاهد في رسالته إلى «غورباتشوف» مظهراً آخر من مظاهر النداء التوحيدي الذي أطلقه[(٤)].

في الختام أيضاً، وبالمضمون عينه الذي تواتر عنه في خطبه وبياناته التي وجّهها إلى أتباعه ومريديه، ذكر الإمام الخميني في وصيته السياسية والإلهية: من أين يجب البدء إذا أراد أحد أن يحلّل الثورة، وأن يقف على أهداف الشعب الإيراني في تضحياته لأجلها، وأن يكشف المباني الأساسية لفكر قائد الثورة، والأُصول الموجّهة لحركته طوال سنيّ

---

(١) عبد الرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين: ١٧.

(٢) صحيفة النور ٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٣) تفسيرة سورة الحمد: ١٢٨ و١٤٥.

(٤) نداء التوحيد أو رسالة الإمام الخميني إلى غورباتشوف في ١١ / ١٠ / ٦٧ هـ. ش.

قيادته وإمساكه بزمام الأمور، وذلك إشارةً منه إلى الجميع، لتسجيلها على صفحات التاريخ.

إنّ كلامه في خاتمة وصيته كان: «إنّ ما قمت لأجله ـ أيّتها الأمّة الشريفة والمجاهدة ـ وما سعيتم لتحقيقه وبذلتم الأموال والأرواح وما زلتم تبذلون لأجله هو أسمى وأقدس مقصد، وهو الهدف المنشود منذ حدوث العالم في الأزل، وسوف يبقى بعد هذا العالم إلى الأبد، والتوحيد هذا بأبعاده الرفيعة التي هي أساس الخلقة وغايتها في عرض الوجود وفي درجات ومراتب الغيب والشهود، هو ذلك الدين الإلهي بالمعنى الواسع، وهذا الهدف تجلّى في الدين المحمدي بتمام معناه ودرجاته وأبعاده، وقد كان سعي الأنبياء العظام والأولياء الكرام جميعهم سلام الله عليهم أجمعين لأجل تحقّقه، وبدونه لا يمكن الوصول إلى الكمال المطلق، والجلال والجمال اللامتناهي، وهو الذي شرَّف الآدميين على الملكوتيين وعلى ما هو أعلى منهم، وهو الذي بالسير فيه يحصل للآدميين ما لا يحصل لأيّ موجود من أهل الخليقة، لا في السرّ ولا في العلن»[1].

هذا الدرس الذي تعلّمه الشعب الإيراني جيّداً في الصحيفة الناصعة لأقوال الإمام الخميني وأفعاله تجلّى في شعاراته خلال الأيام السابقة على الثاني والعشرين من بهمن[2] واللاحقة له.

ويمكن أن نشاهد هذا التجلّي بالعودة إلى الشعارات الأساسيّة لتلك الأيام، فنداءات «الله أكبر» «الخميني محطّم الأصنام»، «الخميني يجري في عروقنا»، «ثورتنا حسينية»، «الله واحد، خميني قائد» كانت تمثّل البلورة الثورية للأهداف التوحيدية، فكلمات الإمام الخميني كانت تنعكس في شعارات الأمّة، وشعارات الأمّة كانت تتلألأ في كلماته، وكان هذا التبادل يشكّل لوحةً كاملةً من الجمال والجلال. فالأمة كانت تبحث فيه عن إبراهيمها الذي حارب النمرود بفأسه، وهو كان يشهد فيها تحقّق الحلم

---

(١) الوصية السياسية الإلهية للإمام الخميني.

(٢) يوم انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

الإبراهيمي وأهداف الأنبياء والأولياء الإلهيين.

من الظلم تفسير قيادة الإمام الخميني بالكاريزما الشخصية، وأن نحلّل أسباب قوّته بأنها من نوع أسباب العظمة، فهذا التفسير والتحليل ناشئ عن عدم معرفته، وعن الجهل بأمّته.

بدون شك، لو لم يعرف هذا الرجل حاملاً لواء التوحيد وأحد الأتباع الحقيقيّين لإبراهيم الخليل عليه السلام ـ وعالم فقيه عُدّ في الروايات أفضل من أنبياء بني إسرائيل ـ ولو لم يعتبره الملايين من عشاق أهل البيت عليهم السلام نائباً لولي العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف ومرجعاً للتقليد، لم يكن ليقدر على القيام بما قام به، وأن يسقط النظام الملكي الذي دام ألفين وخمسمائة سنة حاكماً على رقاب الناس ـ وهو ما لم يكن ليخطر على بال أيّ محلل سياسي ـ وأن يقطع أيدي المستعمرين الأجانب عن إيران.

فكم من المصلحين من أصحاب العظمة والخصائص الشخصية البارزة قد تعرَّف عليهم الشعب الإيراني، ولكن لأنهم لم يكونوا يحملون لواء الزعامة والمرجعية الدينية بقيت حركتهم بتراء، ولم يستطيعوا توحيد صفوف الشعب الإيراني وراءهم، وقد أظهر هذا الشعب المسلم طوال تاريخ حياته السياسية في ثورة التنباك والحركة الدستورية، والثورة الإسلامية، أنّه يقرّر ويتبع ويبايع، إلى حدود التضحية بالنفس، عندما تكون الراية في يد مرجعٍ تقيٍّ وإلهي، ونائب من النواب الحقيقيّين لإمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

هذه الشرعية، وهذا الإقبال العمومي لكلّ فئات الأمة هو ما يسمى بالاصطلاح الشرعي «القيادة الولائية»، التي بينها وبين «القيادة الكاريزميّة» فرق عميق وكبير.

وحصيلة ما أسلفناه، يمكن القول: إن الإمام الخميني كان يفكّر دائماً بعزّة المسلمين وعدم خنوعهم وخضوعهم، ولكن من الجفاء أن نحدّ نظريّته بهذا الأمر[1]. فرؤاه في المعرفة الدينية جامعة، ونظرته للدين وتوقّعه منه لم يجعلاه متوجّهاً إلى الدنيا لوحدها

---

(١) راجع حديث عبدالكريم سروش في مؤتمر تبيين الثورة الإسلامية، صحيفة «صباح اليوم» في ١٤ / ٧ / ٧٨ هـ. ش.

ولا إلى الآخرة لوحدها، بل توجّه للقيام لله، ومن التوحيد كان يعلّم الإنسانية معاني الصلاح والخير والسعادة كلّها.

في فكر الإمام الخميني التوحيدي هناك أيضاً ثورة داخلية وأخرى خارجية، فقد رسم خطوط الحياة الديمقراطية والثورية دون أن يسمح لآثار إحداهما بالطغيان واحتكار الحياة لها وحدها.

الفكر التوحيدي هو الوصول إلى الكمال المطلق، وفي الكمال المطلق يندكّ الجمال والحسن كله، الفكر التوحيدي أسمى المعارف جميعها، لذا فقد أهداه الإمام الخميني من الشرق ـ حيث أشرقت شمس الوحي ـ إلى الغرب حيث غربت أنوار التوحيد.

لقد أطلق في «نوفل لوشاتو» مرّةً أخرى نداء الأنبياء عليهم السلام التوحيدي[1]، حيث سمعت القلوب الباردة المجلودة للعالم التكنولوجي في شتاء سنة ١٩٧٩م تلك النغمة الجميلة والمحبّبة للقلوب، فانبعثت فيها حرارة الأمل والإيمان بالله مجدّداً، وأجبر تلك الأرواح الباردة المجلودة على التحرّك من جديد في مسير التكامل باتجاه الفضائل الأخلاقية وكسب المكارم الإنسانية وتجلّي الأسماء والصفات الإلهية الحسنى في العالم الواهن.

---

(١) إشارة إلى الحديث الذي أدلى به الإمام الخميني إلى صحيفة «التايمز» اللندنية في تاريخ ١٨/ ١٩/ ١٣٥٧هـ. ش. وانظر صحيفة النور ٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

الإدارة السياسية في الصدر الإسلامي
الإمام علي عليه السلام أنموذجاً

حوار مع الدكتور محمد جواد لاريجاني
ترجمة: محمد عبد الرزاق

الإدارة السياسية والمفهوم الديني

❁ بعد الشكر والامتنان لإتاحتكم هذه الفرصة لقرّائنا الأعزاء، نودّ عرض السؤال الأول عليكم حول موضوعة الإدارة السياسية في التجربة الإسلامية متمثّلةً في إطار حوارنا هذا بالإمام علي عليه السلام: ما هو تعريفكم لها؟

❂ يمكن تجسيد معالم الإدارة السياسية عند الإمام علي عليه السلام من خلال مواقفه مع أعدائه ومخالفيه، وأودُّ هنا الإشارة إلى موضوع هامّ جداً حول أسلوب الاستفادة من حياته المباركة وسائر المعصومين عليهم السلام والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله لحل المشاكل المعاصرة؛ لأنّنا نشاهد أساليب خاطئة تُتبّع في هذا المجال، وسوف أتطرّق إلى مناقشة أنموذج أو أكثر طرحهُ السيد محمد الخاتمي (رئيس الجمهورية)، ثم أقوم بنقده، وسوف يكون النقد مرتبطاً بالأسلوب، طبعاً إذا سنحت لي الفرصة سأتطرّق إلى أصل الموضوع.

أشار سماحته في خطاب له في شهر رمضان المبارك عام ١٤٢٢ هـ.ق بجوار المرقد

الطاهر للإمام الخميني رحمه الله إلى أنّ الإمام علي عليه السلام لم يكن ليعتبر أحداً من المخالفين عدواً له ما لم يحمل السيف، وبهذا الصدد أشار السيد الخاتمي وبعض السادة الأفاضل إلى أن الإمام عليه السلام لم يكمّ فمَ أحد من المخالفين، حتى أن بعضهم قال: إنه لم يكن هناك من سجن في زمان الإمام علي عليه السلام، وقد اعتقد هذا الفريق أنّ ذلك كان منهجاً وأسلوباً من أساليب الحكم عند الإمام عليه السلام، راصدين ـ بشكل خاص ـ طريقة تعامله مع الخوارج.

الأمر الآخر ما جاء في حديثٍ للسيد خاتمي مؤخّراً في الجامعة: من أنّ هناك سنّة تأريخية مؤكّدة، وهي أنّه كلّما ضُيِّقَ الخناق على المعارضين أو منعوا من إبداء رأيهم باستخدام سياسة كمّ الأفواه فإنهم سوف يحملون السلاح لا محالة.

فمع غضِّ النظر عن المحتوى، نُريد معرفة كيف يمكننا الاستفادة والاستدلال من أسلوب الإمام علي عليه السلام في سيرته العملية في هذا المجال؟

إنّ كلام السيد خاتمي الأوّل راجعٌ إلى استخدام طريقة خاصّة، يمكن أن أسمّيها «التعقُّب والاستنساخ التقليدي للتأريخ»، أي أننا اليوم إذا واجهتنا مشكلةٌ ما فما علينا إلاّ أن نتصفَّح التأريخ لنعثر على وضعيّة مشابهة لتلك المشكلة، فنستنسخُ حلولها المشابهة نفسها، ثم نقوم بإجرائها لحلّ مشكلتنا الراهنة، فعلى سبيل المثال، إذا أردنا معرفة المخالف وتشخيصه، فما علينا إلاّ تصفّح التأريخ لنرى أنّ الإمام علي عليه السلام لم تكن في تعامله خصومةٌ مع الخوارج حتى شهروا السيف، فنستنتج أنّ كل من لا يحمل السيف لا يكون مخالفاً لنا أو عدواً، ومن ثمّ لابد من اتخاذ أسلوب الإمام علي عليه السلام نفسه في تعاملنا معه.

وهذه طريقةٌ خطيرة جداً، ذلك أنّ هناك نماذج لوقائع تأريخية متباينة، فهناك أمثلة تروي أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كان يُعاقب وبشدّة من يحاول الإساءة للمقدّسات والقرآن، وسند هذه الروايات ليس أضعف من نهج البلاغة.

إذن، فاختيار الوقائع التاريخية ليست مسألةً مزاجيّة، يمكن لأي شخص انتقاء ما

يتوافق مع مزاجه ومتبنّياته منها، وفي هذه الحالة سوف نواجه أمثلةً كثيرة ومتناقضة، أضف إلى هذا كلّه أنّ مثل هكذا نوع من استنساخ التأريخ وتقليده إنّما هو نوع من أنواع التحجّر والسطحية والقشرية.

لاحظوا، كانت هناك نقاط ضعف عديدة في حركة طالبان، لكن لماذا كانت نتيجة إسلام طالبان بهذا الشكل؟ لقد أرادوا تطبيق الإسلام طبعاً، لكن أين يكمن الخطأ في ذلك؟

أنا أعتقد أنّ من أهم أسباب فشلهم اتّباعهم طريقة الاستنساخ التأريخي ذاتها، فمثلاً في مسألة حلق اللحية، كانوا ـ لتحديد حكم هذه المسألة ـ يتصفّحون التاريخ، ليعثروا على أنموذج يقول: «إنّ حلق اللحية كالمثلة»، ولذلك فرضوا على الناس إطلاق اللحى وبشكل إلزامي.

مثال آخر أيضاً في مجال الموسيقى، فعندما قرأوا روايةً عن الرسولﷺ تنصُّ على أن النبيﷺ أو جماعة من أصحابه كانوا ذات يوم يمرّون على جماعةٍ يعزفون الموسيقى فزجرهم الرسولﷺ أو أصحابه.. استدلوا بها على حكم الموسيقى، وهكذا في أحكام أخرى كالصور والتماثيل وغيرها عندهم.

إنّ من أهم عوامل امتياز الفقه الإمامي اجتناب منطق الاستنساخ في قراءة التاريخ، لذا لو وجدنا الإمام عليعليه السلام تصرَّف بشكلٍ ما في مسألة من المسائل فلا يمكننا تطبيقها على حالةٍ غيرها في الوقت الحاضر، فلا بد أن نأتي ببرهان على ذلك، فنقول: إنّ حكم الشارع كان هكذا، وتصرّف الإمامعليه السلام من مصاديق حكم الشارع، ولا يكشف لنا أكثر من ذلك.

في الواقع أريد أن أقول: إنّ استنباط الأحكام من الأوامر والنواهي ليس أمراً سهلاً وإنْ كان صريحاً كـ«افعلْ، لا تفعلْ»، فكيف إذاً بفحوى حادثة تأريخية نريد استنساخها وإعادة تطبيقها في مجالاتنا المعاصرة؟! بل إنّ هناك نقاشاً في أوامر القرآن الكريم نفسها من زاوية إفادتها الوجوب دائماً أو لا؟ نعم، لم تكن كلّ تلك الجهود التي بذلها علماء الشيعة في هذا الباب اعتباطاً.

إنّ المنهجية في التحقيق العلمي ـ والتي يفترض مراعاتها ـ تمثّل أحد العوامل التي

امتاز بها إسلام الإمام علي عليه السلام عن إسلام طالبان وغيره، وعليه، فإذا أردنا التحقيق في سيرة الإمام علي عليه السلام وردود فعله وأسلوب تعامله مع المعارضين، فعلينا ـ أولاً ـ أن نسأل: بماذا كان يطالب المعارضون؟ فالمخالفة على أنواع، تارة: يدّعي المخالف أنّ الإسلام ذاته سيئ، وأخرى يقول: إنّ الإسلام جيّد ولكنه سيئ هنا، أو يقول: الإسلام دين جيد لكن الحكّام أنفسهم سيئون، وقد يروا أنّ الإسلام دين بائدٌ لا يمكنه وضع أسس لحياة مجتمعٍ ما، أو دين خصوصي يتعامل مع الناس بوصفهم أفراداً لا مجتمعاً، لذا فلا بد من عَلمنة المجتمع. إنّ هذه الامثلة كلّها أشكال من المخالفة وأنواع.

وهنا نسأل عن نوعية نشاط المعارض؟

فبعضٌ كان مخالفاً بالرأي والعقيدة، وهو ما يثير أمامنا تساؤلاً عملانيّاً حول موقف هؤلاءً عملاً؟ فتارة يتمسّك بهذا الرأي والمعتقد المخالف في داخل البيت، لكنّه يحترم قوانين المجتمع العامّة ويقيم الصلاة أيضاً، فنحن لا نتفحّص عقائد الناس طبعاً، وتارةً أخرى يعتقد أن لديه رسالةً إنسانية لا بد من تبليغها للناس، وهي أنّ النظام الإسلامي غير مُجدٍ، ولا بد من تغييره، سواء بطرق سلمية أو عن طريق المقاومة الشعبية، واستغلال الخلل أو التسامح في بعض القوانين في سبيل قلب نظام الحكم الإسلامي.

ولنتساءل أيضاً هل توجد في هذه المسألة مصلحة للأمّة أو لا؟ فالمصلحة الأهم عند الإمام علي عليه السلام كانت تطبيق الأحكام الإلهية وإقامة حكومة الإسلام، وهذا ممّا لا شك فيه طبعاً، فإقامة حكومة تجسّد الفكر الإسلامي غاية قصوى لدى الإمام عليه السلام، وإلاّ فلماذا كان يعترض على كثير من الأشخاص آنذاك؟ لقد كان يرى أنّ عدم تطبيق الإسلام خسارةٌ كبرى للمجتمع.

وبعد ذلك نسأل: هل أنّ هناك واجبات على عاتق الحاكم تجاه هذه الانحرافات أو لا؟

لو راجعنا الدستور نجد أنّه قد رسَمَ وظائف عديدة تجب على الحاكم الإسلامي لمحاربة تلك الانحرافات، وفي نظر الإمام عليه السلام هناك واجبات أيضاً تُحتّم على الحاكم الوقوف بوجه من يخالف الشرع، وهو عليه السلام لا يَسمح بمخالفة الشرع إطلاقاً، فهل

للحاكم صلاحيات في قبال ما يتحتَّم عليه من مسؤوليات؟ فليس من المعقول أن نطلب من أحد تحمّل أعباء مسؤولية معينة دون أن نمنحهُ إمكانات التصدّي لذلك، فهذا خلاف حكم العقل والسُنة النبوية الشريفة، فَحسَب القاعدة هنالك صلاحيات للدولة والحاكم تصبّ في إطار تطبيق الأحكام الشرعية والوقوف بوجه من يخالف الشرع، واليوم نقول: إنّ لدينا دستوراً وصلاحيّته في إطار القانون، وإلاّ ففي إطار أحكام الشرع.

وسوف يكون السؤال الأخير هو: لو فرضنا أنّ للدولة صلاحيات معينة إبتداءً من المواجهة لحلّ المشكلات عن طريق الكلام المسالم، وإلى استخدام القوة في المكان المناسب، لكن أيّ الحلول أقرب للصواب؟

من البديهي أنه يختلف باختلاف المواقف ونوعيّتها، فعندما كان المسلمون الأوائل في حالة حربٍ مع الأعداء كانت هناك مجموعة داخل المجتمع الإسلامي تحاول إلقَاء الرُعب والنفاق بين المسلمين، لكن الرسولﷺ وقف بوجههم ولم يسمح بذلك إطلاقاً.

قد تعرف أن هذا الشخص «معارض» من الناحية العملية، ولك الحق في صدّه، لكن المصلحة تقتضي تركه لعلّه يهتدي إلى الصواب، فالإمامعليه السلام كان ينظر إلى المصلحة الإسلامية طبقاً للشرائط الموجودة أولاً، ثم يتّخذ الموقف الحازم في ذلك.

أما بالنسبة للدولة وصلاحياتها، فهو ما لابدّ من استنباطه من المباني الفقهية، ومن أجل تطبيق مفهوم البحث عن مصداق معاصر أتطرّق إلى نقد موضوع آخر وهو أنّ السيد خاتمي قد أشار سابقاً إلى وجود سنّة تاريخية تقضي بأنّ تضييق الخناق على المعارض يجرّهُ إلى حمل السلاح، والمقصود من ذلك أنّنا لو رجعنا إلى مسيرة التاريخ سنشاهد أن تضييق الخناق ومصادرة الحرّيات آلتْ ـ بالنهاية ـ إلى ثورات مسلّحة.

وقبل كل شيء هناك سؤال يطرح نفسه: هل المخاطب هو الحاكم المستبدّ أو الناس أنفسهم؟ أمّا المستبدُّون فهم يقولون: إنّ الغاية تكمن في دوام حكمنا أطول مدّة ممكنة،

وليس مهمّاً أن يحمل بعضهم السلاح بعد ذلك، فالغاية تبرّر الوسيلة، والشواهد التاريخية تدلّ على أنّ عمر الحكومات المستبدّة كان طويلاً، إذاً فلا يمكن إقناع ديكتاتور مستبدّ بأنّك إذا ضيَّقت الخناق على المعارض سينقلب عليك.

لم يكن لابن الملك رضا شاه من الكفاءة ما يجعله يحكم مدّة خمسة أيام فقط، لكنّه بقي في الحكم أكثر من ثلاثين سنة، وهكذا بينوشيه وباقي الديكتاتوريين المستبدّين الظلمة، هناك ملاحظة تأريخية تؤكّد أنّ القوة يمكنها المحافظة على الحكم لمدة ٢٠ الى ٣٠ عام، وهذه مدّة ليست بالقليلة في نظر الحكّام الطغاة.

وأمّا إذا كان المخاطب في الكلام الشعب نفسه، فليس من المعقول أن يرضى بمصادرة حرّياته وعدم إبداء رأيه، فعلينا إذاً أن نبحث عن أسس وأصول أكثر متانةً من هذه، وفي الحقيقة قد يمنع الناس من المشاركة بإبداء آرائهم فيما إذا حاولوا مخالفة القانون، فالقانون نفسه ينصّ على ردعهم عن ذلك، لكن الناس ـ في المقابل ـ لهم الحق بالمشاركة وإبداء الرأي في أكثر المجالات وأهمّها، كتعيين المصير، وانتخاب الحاكم، وانتقاده، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ تعتبر كلّها من حقوقهم المشروعة، وليس من الصحيح منعهم عنها وإن لم يحملوا السلاح.

وأود الإشارة هنا إلى نقطة مهمة وحسّاسة بالنسبة لي، وهي: قد يكون هناك بعض الأفراد ممن يريدون أن يتكلّم ضدّ النظام الإسلامي ولا يُسمح له بذلك، فيقولون: إذاً لنا الحق أن نحمل السلاح حينها! وهذا الكلام ليس صحيحاً إطلاقاً، فهل أن النظام الاسلامي يسمح لأي شخص أن يتكلّم بما يحلو له؟ طبعاً لا، فإنّ صريح الدستور لا يسمح بتدنيس المقدّسات أو توجيه أيّ إهانة للإسلام والعلماء والمراجع، هل هناك مسائل هامّة وحياتية لا يسمح النظام الإسلامي للناس بالمشاركة فيها؟ طبعاً لا، ذلك أنّ الشعب في ظل النظام الإسلامي لـه الحق في المشاركة في أهمّ مسائل المجتمع، مثل تعيين الحاكم، والنظر في كفاءته وأدائه في مجال تطبيق القانون، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وما يطرحُه بعض الفضلاء حول موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أنه مشروط بوجود الحاكم الجائر ليس صحيحاً، فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المفاهيم العامّة، والحاكم الجائر أحد مصاديقها، فما يواجهه الناس على نطاق المجتمع من مسائل تخصّ العائلة أو الأقرباء أو تتعلّق بالجار، سواء في البيت أو الشارع، أكثر من مسألة التحقيق في تصرّفات حاكمٍ جائر أو عادل.

أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإدارة السياسية عند الإمام علي عليه السلام فقد جاء في إحدى خطبه ـ وهو يُحذِّر الذين يدّعون المعرفة والعلم ولكنهم يتجاهلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متمسكين بما يؤدّي إلى ضلال الجهلة والمغفلين وانحرافهم ـ ألاّ يستهينوا بهما.

وقد أشير إلى ذلك في البند الثامن من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وبصريح العبارة: «إنّ الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عام، وبشكل متبادل بين الناس بعضهم مع بعضهم الآخر من جهة، وبين الدولة والناس والناس والدولة من جهة أخرى»، هذا هو منهج الإمام علي عليه السلام.

إذن، فما قيل من أنّ تضييق الخناق على الآخرين وسلب الحريّات سبب في حمل السيف لا يقبله الطاغي أولاً، وثانياً أن هنالك شواهد أخرى لم يكن فيها ما يدعو لتجريد السيف أو للمخالفة وحمل السلاح ومع ذلك فقد فعلوا ذلك. انظروا إلى سيرة الإمام علي عليه السلام، فقد كانت هناك فرقتان حملتا السيف ضده، أحداهما الخوارج، والثانية أصحاب معاوية، فلم تكن هناك مضايقات عليهم أو سلب لحرياتهم، فإذا كان حمل السلاح بوجه السلطة أمراً مذموماً فليس دائماً تضييق الخناق هو السبب في ذلك، بل قد يكون التسامح نفسه سبباً للتمرُّد.

لقد اتخذت في بحثي هذا منهج البحث العلمي، أي أنني أريد القول بأنّه يتحتّم علينا وضع أساسٍ قوي للتعلّم من مدرسة الإمام علي عليه السلام والاقتداء به، وإلا فإنّ الاستنساخ التاريخي لن يذرنا سوى أناساً سطحيين.

أنا من القائلين بأنّ حريات الشعب المشروعة لها دورها الفعّال في بناء المجتمع المتحضِّر

ونموّه الفكري وإصلاح الأمور، خصوصاً فيما يتعلّق بالحكّام ومحاربة الاستبداد والطغيان، وتلك الأمور جميعها تبتني بنظري على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو سأل سائل: ماذا تعني حريّة الرأي في الإسلام؟ فيجب علينا أن نتعرف على ذلك من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن المحل المناسب لذلك.

كان هذا نقداً لبعض الأفكار الخاطئة فيما يخصّ سيرة الإمام علي‏عليه السلام، وعلينا أن ندقّق أكثر في ذلك.

مكوّنات الإدارة السياسية في تجربة الإمام علي‏عليه السلام

۞ ما هو المحور الرئيس في الإدارة السياسية عند الإمام علي‏عليه السلام؟

۞ في الحقيقة لو أردت أن أصف الإمام‏عليه السلام بعبارةٍ قصيرة جامعة لكانت هذه العبارة «محوريّة الحق». فعلي‏عليه السلام ملاكه الحق في كلّ شيء، وبكل ما لهذه الكلمة من معنى، مع أن الليبرالية ـ ومنذ ثلاثة قرون ـ قد هجرتْ كلمة الحق ووضعتْ محلّها المنفعة، يقول ريتشارد ورتي ـ وهو واحدٌ من فلاسفة ما بعد الحداثة ـ: ما دام أنّ هناك حق وباطل فسنبقى نُعاني من مشكلة الراديكاليين، وسنكون منطقيين أكثر لو أبدلنا الحقّ والباطل بالمنفعة والضرر.

أنا أعتقد أن معيار المنفعة والضرر هو معيار الحق والباطل عينه، لكنّهم ينظرون لهما بمنظار دُنيوي ومادي بحت، وعلى أي حال، فملاك علي‏عليه السلام هو الحق، وهذا ما يمتاز به عن غيره، وإذا أردنا أن نعرف أيّ شيء عنه‏عليه السلام ـ بما في ذلك إدارته السياسية ـ فمرجعنا في ذلك هذا المحور الأساس، وسأتناول هذا الموضوع الهام من خلال عِدّة محاور:

الأول: إنّ معنى الاستناد إلى الحق سلامة المبدأ والفكر، بأن يكون الحق هو الملاك في حياتنا وأن نكون دائماً في حركة نحو الكشف عن الحقائق، فإذا كان علي‏عليه السلام قد حظي بهذه المنـزلة من معرفة الله وإطاعته فلم يكن ليتسنّى لـه ذلك إلاّ عبر دراسة وفهم

عميقين للأمور وهو القائل: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»، وهذا يعني أنهعليه السلام قد قطع مراحل عديدة من أجل الوصول إلى الحق والحقيقة، وليس عن طريق الجاه والنسب، وأحاديثهعليه السلام تنمُّ عن شغفٍ ولهفة لإدراك الحقائق.

يقول إبن أبي الحديد المعتزلي: إنّنا نعرف مستوى ثقافة مجتمع مكّة في زمن النبيصلى الله عليه وآله والإمام عليعليه السلام، ومستوى الفكر هناك أيضاً، فلم يكن لديهم اطّلاع على فلسفة اليونان وفكر أفلاطون أو أرسطو مع ما يحملونه من أفكار ونظريات، ويقول: إنّ المعجزة هي أنّ الإمام عليعليه السلام كان يتحدّث بطريقة الحكماء والفلاسفة العظام، فسبحان من منح هذا الرجل هذه المزايا النفيسة والخصائص الشريفة، أن يكون غلام من أبناء عرب مكّة، ينشأ بين أهله، لم يخالط الحكماء، وخرج أعرف بالحكمة ودقائق العلوم الإلهية من أفلاطون وأرسطو، دون أن يعاشر أرباب الحكم الخلقية والآداب النفسانية، لأن قريشاً لم يكن أحد فيها مشهوراً بمثل ذلك، لقد خرج أعرف بهذا الباب من سقراط..

فما الذي جعل علياًعليه السلام بهذا المستوى من الفهم والإدراك سوى شغفه في معرفة الحق والحقيقة؟

عندما كان يصدر حكماً من الأحكام الإسلامية كان من الممكن أن يتمسّك به بعض الصحابة ويذهب في تطبيقه، لكن علياًعليه السلام ـ مع تمسّكه بالحكم ـ كان تواقاً باحثاً عن مغزاه وحقيقته، فكلّ ما وصل إلينا من أحاديث وحكم في نهج البلاغة ـ وهو حصيلة كبيرة طبعاً، إضافةً إلى أدعيته المرموقة ـ يدلّل على أن الإمامعليه السلام لم يتردّد في كشف الحقيقة لحظةً واحدة.

إذن، فمعنى اتّباع الحق مفهوماً هو أنّنا لو أردنا فهم شيءٍ ما يجب علينا ألاّ نفكّر بغير كشف الحقيقة وألاّ نتهاون في ذلك مهما كانت النتيجة الحاصلة منه.

الثاني: إتّباع الحق من الناحية العملية والتطبيقية، فإنّ أفعالنا ـ كأفكارنا ـ تحتمل الصحّة والخطأ، فلم يكن عليعليه السلام ليخطو خطوةً متزلزلة وإن كانت تحتمل نتائج

إيجابية، وهذا ما كان يمتاز به عن سواه.

قد يقال: إننا نتسامح أحياناً لتسيير الأمور، وأنا أتصوّر أنه لا إشكال في ذلك أبداً، فعلي عليه السلام كان يتسامح أحياناً بما تقتضيه المصلحة، فقد كان على علم بكثير من المناوئين وما يُمارسونه ضدّه وضد الإسلام والحكومة الإسلامية، لكنه لم يصطدم معهم في بداية الأمر إلى أن يحين الوقت المناسب لذلك، ودائماً كان ميزانه الحق لا غيره، فالشارع هنا هو الحقّ ذاته، فكان يعتقد عليه السلام أنّ وظيفة الحاكم هي تطبيق الأحكام الإسلامية في المجتمع، وليس معنى تطبيق الأحكام الإسلامية ـ كما عبَّر بعضهم مؤخّراً ـ إجبار الناس على دخول الجنة، أو أنّ الناس قاموا بالثورة ليكونوا أحراراً، ونحن نريد إدخالهم الجنة بالقوّة.

إنّ إدخال الناس الجنة والنار لا علاقة لـه بالحاكم أبداً، فالحاكم يسعى كي تكون الدنيا مزرعة الآخرة، والأحكام الإسلامية إنما هي لبناء الدنيا والآخرة، وبديهيّ أن يفضّل الحاكم الجنّة مصيراً للناس، لكنّ ٩٩٪ من هذا الموضوع يعتمد على الإنسان ذاته، وليس على الحاكم سوى تهيئة الأرضية اللازمة لذلك، لذا فعندما نتكلّم عن تطبيق الأحكام لا يكون المقصود ترحيل الناس إلى الجنة، وهذا تعبير خاطئ كان قد روج له جان جاك روسو، والآن وجد من يكرّره، وهو ظلم وافتراء على سيرة الإمام علي عليه السلام، لأنّه كان يريد تطبيق الإسلام، وهو لا يعني إدخال الناس إلى الجنة طبعاً.

الثالث: يُشير الإمام علي عليه السلام في بعض أحاديثه إلى حقّ الولاية، فهو يرى أن لكلّ وليّ صلاحيات خاصة لإحقاق الحق، وهذا ما يتضمّن نقاط هامة جداً، فقد كان علي عليه السلام يشكو أهل زمانه أحياناً في تقديمهم غيره عليه مع علمهم بأولويّته بالخلافة، فإذا كان المعيار هو الانتخاب والتعيين من قبل الناس أنفسهم، فما معنى شكوى الإمام عليه السلام منهم.

وثمّة استدلال خاطئ أيضاً، يكمن فيما يقوله بعضهم: إنّ الإمام عليه السلام كان مصرّاً على رفض الخلافة لكنّ الأُمة أجبرته على قبولها! وهذا كلام غريب، فلم يكن

الإمامعليه السلام مطالباً بالخلافة وحسب، بل كان يراها من حقوقه المغتصبة. ويؤيّد ذلك ما جاء في خطبة فاطمةعليها السلام من الدفاع عن زوجها عندما جاء بعضهم لعيادتها فسألته: لماذا غصبتم حقّ عليّ بالخلافة؟ إنّ هذه الحقّانية تدعو لتغيير وجهة نظر بعضهم الخاطئة تجاه حكومته وأولويّته في الخلافة.

لا نريد الانتقاص من المجتمع ومكانته، فنحن ـ أيضاً ـ من أفراد هذا المجتمع، نحن جميعاً نريد الوصول إلى ما أرشدنا الله تعالى إليه لنتّخذه منهجاً في بناء حياتنا.

إن علياًعليه السلام طالب بحقّهِ في الولاية، وهذا هو مبدأ الديمقراطية الإسلامية، ففي الديمقراطية الليبرالية لا توجد أية حقوق للحاكم، يعني أنّه لا يمكن للفرد في النظام الديمقراطي الليبرالي أن يقول للناس: إنكم تركتم الأولى واتبعتم غيره، لكن الإمام عليعليه السلام كان يطالب الناس بذلك ويلومهم أيضاً، وهذا هو الفرق بين الديمقراطية في الإسلام والديمقراطية الليبرالية، أي أنّ لرأي الناس في مسألة الحكم والولاية مكانته الخاصة به، لكنه ليس بديلاً عن الأولوية والشرعية.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول: إنّ الإمام علياًعليه السلام كان رجل حقّ، وعندما ننظر إلى هذا الموضوع من جهات ثلاث، هي: الفهم والإدراك، والعمل، والولاية، نجد أنّ اتّباع الحقّ مسألة هامّة جداً في الحكم.

وهنا أود الإشارة ـ وباختصار ـ إلى مسألة هامّة أخرى وهي: يظهر أنّ محاربة الحق في القرن الحادي والعشرين بدأت تأخذ طابعاً آخر، ولا بأس بذكر أنموذج على ذلك، يقول الفيلسوف بدريال ـ وهو أحد الفلاسفة الما بعد الحداثويين ـ في كتابه «شفافيّة الشرق»: من أهم آثار الحداثة اليوم أن نرى كثيراً من الأمور بشفافية ووضوح بعدما رُفع عنها الستار الذي ألقي عليها سابقاً، وهذا الكلام جميل في نظري، فنحن اليوم نشاهد الوجه الحقيقي لليبرالية الغربية بوضوح كامل، فبعد التفجيرات التي حصلت في أمريكا ـ وأنا شخصياً أعتبرها فتنة أمريكية صهيونية ـ سمح الأمريكيون لأنفسهم بالهجوم على كلّ مكان لهم فيه مآرب، وفي هذه الأثناء مارست إسرائيل أبشع صور

الإجرام بحقّ الفلسطينيين، والغريب أنّ المسؤولين الأمريكيين يردّدون: لابد من الحرب الوقائية، لقد قالوا: إنّه لا يكفي في ذلك اتهام دولة معينة بدعمها للإرهاب وشنّ هجوم عليها، بل إن الدول التي تتبنّى أفكاراً وعقائد بإمكانها تنشئة إرهابيين مسؤولة أيضاً عن ذلك، وستكون هدفاً لشنّ الحرب ضدّها.

ما هي تلك الأفكار والعقائد؟!:

١ ـ الشهادة.

٢ ـ الجهاد واتّباع الحق.

٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هذه العناوين الثلاثة أصبحت موضع اهتمام كثيرٍ من البرامج التلفزيونية بعد حادثة التفجيرات في أيلول، حيث أرادوا استقصاء جذور هذه التفجيرات بشكل مفصَّل، إنّهم يدّعون أنّ من قام بهذه التفجيرات مسلمون، وأنا شخصياً لا أعتقد ذلك أبداً.

لكن كلامهم صحيح من جهة أنّ الشيء الوحيد الذي يقف بوجه التوسعية والنرجسية الغربية هو الإسلام، متمثّلاً بالجهاد والشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لقد أعلن الرئيس بوش الابن في أمريكا وبلير في بريطانيا أن ليس لديهما مشكلة مع المسلمين، ومرادهما من ذلك الإسلام الفردي المـنـزوي، كما كان معاوية ويزيد أيضاً يحترمان أولئك الذين يحملون إسلاماً فردياً، ولا يعترضونهم في شيء، وليس مهمّاً ألاّ يثني هؤلاء المنـزوون على معاوية فيكفي أن يقبع أحدهم في داره ولا يتدخّل في أمر الحقّ والباطل بل ينطوي على عباداته الشخصية، أمّا من كان إسلامه يحمل أحد هذه العناوين الثلاثة فسوف يُضرب عنقه في الحال.

أريد أن أقول: إنّ إسلام علي عليه السلام اليوم هو رأس الحربة في المواجهة والصراع مع قوى الشر والباطل والاستكبار، فعلي عليه السلام منار ونبراس للعالم الاسلامي ولكلّ الدنيا، وهذه المؤامرة الأمريكية الصهيونية ستخدع العالم بمخططاتها الشيطانية الجهنمية.

بالطبع، الغربيون في أوروبا متفائلون لعدم مرور الحرب بهم ـ كما حصل في الحرب

العالمية الثانية ـ واختصاصها بآسيا والشرق الأوسط، لكن تفكيرهم هذا خاطئ؛ فهتلر أيضاً كان توسّعياً في أوروبا وكانت النتيجة ستين مليون ضحيّة، فهل الأوروبيون مسرورون اليوم لأنّ الفتنة بعيدة عنهم بِبُعْدِ المسافات، مع عواقب وخيمة على البشرية جمعاء.

احتياجات الإدارة السياسيّة في التصوّر الديني والعقلاني

۞ مع ملاحظة أشكال السياسة السائدة في الوقت الحاضر، ما هي خصائص الإدارة السياسيّة لدى الإمام علي عليه السلام، وكيف يُمكننا أن نستفيد من سيرته السياسية فيما يخصّ السلطة وإدارة الحكم؟

۞ نبدأ من الحكومة لنرى ما هي مستلزماتها واحتياجاتها المنطقية؟ ثم نسلِّط الضوء على سلوك الإمام علي عليه السلام وسيرته.

أساس الحكومة مجموعةٌ من العاملين فيها، فكما أن الانسان له صلاحيات محدّدة يعمل بها كذلك الحكومة، كأيّ إنسان، لها صلاحيات تعمل على طبقها، وطذلط إمكانات تنفيذية، كما لها متطلبات ومقتضيات نشير إليها إجمالاً:

١ ـ الإلمام والاطّلاع على إمكانياتها وظروفها، فقبل اختيار الصلح أو الحرب ـ مثلاً ـ لابدّ من دراسة إمكانية كلا الأمرين والإلمام بخلفيّاتهما، فعلى الحاكم أن يكون على علمٍ ودراية وتفهّم للظروف بدقّة وعمق، ونطلق على هذهِ النقطة من البحث عنوان: «امتلاك صور حقيقيّة عن الأوضاع وما يدور من حولنا».

لقد كانت إجراءات علي عليه السلام جميعها تستند إلى فهم دقيق لما يدور حوله، فلم تكن معارضته لمعاوية إلاّ عن دراسة مسبقة لما يُمارسه الأخير في الشام وما يطمع به ويطمح إليه، وهذا الاطّلاع لا يتحقّق إلاّ بوجود مخبرين داخل مجتمع الشام وأجهزة معاوية الحسّاسة، يعملون على نقل الأخبار للإمام عليه السلام؛ ولذلك كان معاوية يُراقب بحذر القادمين من الكوفة.

عليعليه السلام كان يعلم أنّ معاوية يهدف إلى إقامة حكم جاهلي، لذا انبرى للوقوف بوجه الظلم وصدّه عن ذلك، ولم يكن ذلك من قبل الإمام عليعليه السلام للتشفّي والثأر لبدر وأحُد، بل الذي كان وراء تصفية حسابات وأحقادٍ بدرية وأُحُدية هو معاوية نفسه، وهذا معناه أنّ علياًعليه السلام كان على متابعة للأحداث واطّلاع، وهو أمر في غاية الأهمية، وعلينا نحن اليوم مراقبة ما يدور من حولنا، وخصوصاً ما يُمارسه أعداء النظام والدولة، فمن غير المعقول والمنطقي ألاّ نبالي وندع الأمور تجري على عواهنها، وليس ذنباً أن نتحسَّب ونحتاط للمؤامرات وصدّها، فلا بد من دراسة مسبقة للأحداث والإلمام بنتائجها.

نعم، علينا ألاّ نتصنّع الدسائس والمؤامرات لأنفسنا، ولا بد أن نكون على حذر مما يجري من حولنا، وماذا يُقال؟ ومن القائل؟

لقد كان الإمام عليعليه السلام قد أدرك حقيقة الخوارج، لكنه أرادَ أن تنكشف حقيقتهم أمام الناس، ثم استأصل ـ بعدها ـ جذورهم وقضى على الفتنة، لكن بعد معركة النهروان بقيت مجموعة قليلة منهم كانت هربت وانتشرت في أرجاء العالم الإسلامي، ولم تظهر على الساحة الإسلامية بعد ذلك، وأصبح الخوارج منفورون من قبل باقي الفرق الإسلامية، فلولا محاربتهم من قبل الإمام عليعليه السلام لهُجر الإسلام وبقي رهينةً بأيدي أولئك الذي يحاولون تضليل الأمّة، فيما هم أنفسهم جهلة مخدوعون.

٢ ـ تحديد أهداف عامّة شاملة وتعيينها، فليس الهدف مجرّد البقاء في السلطة، وهذا ما نراه جلياً في سيرة الإمام عليعليه السلام، فلو أراد مجرّد البقاء في السلطة لما استطاع أحد المكرَ به في ذلك، وهو سيّد العارفين، لكنّه كان يقول: ليس المهمُّ الحكَمَ، بل لابدّ أن يكون لديكم هدف تعملون من أجل تحقيقه، ولابدّ أن يكون الهدف سلبياً طبعاً، ونحن اليوم إذا أردنا السير على نهج الإمام عليعليه السلام فيجب علينا ألاّ نترقّب وننتظر أهدافاً قادمة ونبقى على أملها.

الجمهورية الإسلامية (الإيرانية) جمهورية الأهداف الكليّة العامّة، فكما جاء في مقدّمة الدستور: نحن شعب إيران المسلم قد اتّحدنا من أجل تطبيق حكم الشرع

للوصول إلى الهدف الذي يحقّق لنا السعادةَ الأبديّة، وهو الهدف الذي رسمه لنا الله تعالى، وهو الحركة نحوه، ثم النيل بلقاءه عزوجلّ.

فهذا هو معنى الطريق الهادف، والجمهورية الإسلامية ليست داروِنيةً، لنقول: إنّ الهدف الأمثل هو مجرّد النـزاع على السلطة والبقاء فيها، وهي أيضاً ليست جمهورية الأهداف الجزئية، بأن يقتصر الحاكم على كونه دركيّاً يمنع اعتداء شخص على آخر فحسب، أو أن تعيش على آمال المستقبل المجهول. وهذا التفكير نابع من نظرية داروِن في باب التكامل الجسدي للإنسان فيما يخصّ ذهنيته، بمعنى أن تتكامل المجرّدات (المعنويات) على طريقة داروِن أيضاً.

أما إسلام عليعليه السلام فليس داروِنياً، ولا يمكن أن تكون حكومته مقتصرةً على أهداف جزئية ضمنيّة، فالذين يقولون بالحكومة الجزئية إمّا أنهم لم يدركوا بعدُ معنى ذلك، أو أنهم يخالفون مبدأ الإمام عليعليه السلام في ذلك؛ لأنّ الحكومة عبارة عن أهداف شمولية واسعة النطاق.

٣ ـ البرمجة والتخطيط في مجال التطبيق والعمل وفق نظام دقيق، بمعنى تنظيم الأمور بدقّة، فليس ثمّة دولةٌ ناجحة بلا برامج أو خطط، ويمكننا لمس هذا المعنى في حكومة عليعليه السلام أيضاً من خلال تنظيمه لبيت المال وميزانية حكومته آنذاك، فالميزانية المنتظمة دلالة على وجود نظام ناجح، وليست الكثرة أو القلة ـ من ناحية الإمكانات المادية ـ ملاكاً في نظام الميزانية، بل المهم كيفية تقسيمها، وكيف تتمّ المحاسبات.

هذه من عوامل حفظ النظام في البلد، فاذا أردتم أن تعرفوا بلداً من البلدان فيه نظام أو لا؟ انظروا إلى ميزانيّته كيف تقسّم؟ فهل تُقسّم كالذبيحة، يأخذ كل واحد نصيبَهُ منها ويمضي، أم هنالك رقابة ومحاسبة يجب ألاّ يفلت منها أحد؟ والمسألة الأخرى كيفية إنفاقها والتصرف بها، فهل كلّما صوّبنا طرحاً معيناً للصرف من الميزانية يذهب المدير أو المسؤول لينفقه حيث شاء؟ أم أن هناك ضوابط ومقرّرات لإنفاقها في مجالاتها؟ وفي آخر المطاف كيفية محاسبة الميزانية بعد ذلك.

ولو دقّقنا النظر في حكومة عليعليه السلام من خلال هذه النقاط الثلاث لأمكننا تعلّم الكثير منهعليه السلام والاقتداء بسيرته، فقد كان يسأل عن الدرهم الواحد وأين صُرف؟ وكان يهتمّ كثيراً بموارد صرف الأموال وحساب ذلك، وليس معنى ذلك ادِّخار الميزانية وتوفيرها، وإلاّ فأين كانت تذهب كلّ أموال بيت المال؟ لقد كانعليه السلام ينفقها جميعاً على مواردها، فإذا كُنّا نريد الاقتداء به فلا بدّ من الالتزام بتلك المعايير الثلاثة: تقسيم الميزانية المالية، والتخطيط لإنفاقها، وأخيراً الدقّة في محاسبتها.

وهذا لا يعني أن نضيّع وقتنا بمماثلات ساذجة أو نسعى في تقليدها فنقول: إن الإمامعليه السلام كان يجلس ساعات طوال من الزمن لحساب الميزانية والتدقيق فيها، أو أنهعليه السلام كان يكنس بيت المال بعد تصفية الحسابات، فعلينا أن نفعل ذلك أيضاً، فهذا التقليد غير صحيح إطلاقاً.

يتحتَّم اليوم على هيئة الإدارة المالية ودائرة تصفية الحسابات متابعة المصروفات والتكاليف بدقّة، فلكلّ عصرٍ نظام نفقات خاصّ به يختلف عن غيره، وما يجب علينا إلاّ استخراج الأصل الأساسي في ذلك، والمحاسبة المالية من الأصول المهمّة في كل زمان ومكان.

ولا نقصد بنظام المحاسبات الحديث أن يأخذ ولي أمر المسلمين أو رئيس الجمهورية آلةً حسابية ويتفحّص الأمور بنفسه، إنّما المهمّ تحقيق الغرض المطلوب، وهو ما يمكن إنجازه عبر أيّ نظام أو برنامج.

٤ ـ توظيف الكادر الكفوء: فلا تتمثل الحكومة بفردٍ واحد، هو شخص الحاكم؛ إذ لا يمكنه تحقيق الأهداف المرسومة إلاّ مع وجود من يُعينه في ذلك، لكن ما هو الملاك في انتخاب العاملين وتعيينهم؟ يجب قبل كل شيء أن يكون العامل كفوء في منصبه.

لو تمعنون النظر في سيرة الإمام عليعليه السلام ترون أنّ جُلّ الأشخاص المنصّبين من قبله في أجهزة الدولة لم يكونوا من الوجهاء والأثرياء، وهذا ما دعا إلى إثارة غضب الوجهاء والمرموقين آنذاك، لقد كان المعيار الوحيد عنده في اختيار الموظّفين هو

الكفاءة، وهذا ما يُلفت نظرنا إلى نقطة مهمة جدّاً، وهي أن الإمامعليه السلام كان يعمل ـ دائماً ـ على كشف الطاقات والاستعدادات الكامنة في أوساط المجتمع، ويسعى لإيجاد الفرد المناسب للمسؤولية المناسبة. وعادةً لا بدّ لمن يبحث عن الكفوء من أن يختبر الأفراد باستمرار حتى يصل إلى مراده.

وقد تكون بداية الشخص الكفوء حسنةً، لكنّه يخفق بعد ذلك، وحينها لا بدّ من استبداله بأفضل منه، لذا فإنّ مسألة الكادر الكفوء ومتابعته من المسائل المهمّة جداً.

وعليه، فكفاءة أصحابهعليه السلام وتمكّنهم من أداء واجبهم بأحسن وجه هو الركن الرابع في الحكم والدولة، يذكر الإمام عليعليه السلام في بعض أقواله وحِكَمِه أنّ الحكومة قد تفشل وتسقط ويُحكم عليها بالزوال لأسباب عديدة منها: تقديم السفهاء والجهلة في مراكز الدولة، لقد كان يعتقد أنّ على الحاكم اختيار وكلاء وممثّلين عنه على أساس التقوى والمعرفة في إجراء الأحكام الشرعية، وكان يعتبر هذا الكادر من الكوادر المهمّة في جهاز السلطة.

وما صنعناه نحن اليوم بوظائف الدولة من تضييعٍ لمكانتها وهتكٍ لاعتبارها وحرمتها خلاف ما جاء في روايات الأئمة المعصومينعليهم السلام، فقد جاء في حديث للإمام الصادقعليه السلام ذكره الشيخ الأنصاري في بداية كتابه «المكاسب المحرّمة» في تقسيم معايش الناس إلى أربعة أنواع، أنّ أوّلها تمثيل الحاكم والعمل معه، ويذكر في الحديث: أنه إذا كان الحاكم جائراً فالعمل معه حرام شرعاً، أما إذا كان عادلاً فإن قبول ولايته والعمل في حكومته من أفضل العبادات، إذاً فلا بدّ من اختيار أفضل الموجودين كفاءةً لمنصبٍ يُعَدُ تحمّله من أفضل العبادات.

ولو أردنا معرفة مقوِّمات الحكم لوجدناها ترتكز على هذه العناصر الأربعة:

أوّلاً: الاستناد إلى دراسة واقعية لاتخاذ القرارات، وتوفير معلومات صحيحة بوصفها خلفيّةً في اتخاذ أيّ موقف.

وثانياً: السعي وراء أهداف كليّة شاملة وتحقيقها.

وثالثاً: البرمجة والتخطيط.

وأخيراً: توظيف الكادر الكفوء أو ما يسمى اليوم بنظام الأفضليّة، قد لا تكون هذه التسمية صحيحة جداً، لكن كلّ ما أقصده هو الاختيار على أساس الكفاءات.

وهنا ربما يطرح سؤال: لماذا بدأت من الحكومة لا من نفس الإمام علي عليه السلام؟

في الواقع إنّنا كلما أردنا البحث عن شيء معيّن وجدناه يتجلّى في تعامله وسلوكه عليه السلام لذا فلن نقع في مشكلة الاستنساخ التقليدي، فنحن إذا تجنّبنا هذه المشكلة ودرسنا كلّ موضوع وما يقتضيه من متعلّقات بشكل معقول ومنطقي ستتمكن من تعيين احتياجاتنا، ومن ثم عرضها على سيرة النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام وسائر الأئمة المعصومين، وما أكثر سُبل الهداية في كلامهم وسيرتهم صلوات الله عليم أجمعين.

❁ **تأسيساً على ما تقدّم، ما هي الأسس الموضوعية في المنهج السياسي عند الامام علي عليه السلام؟**

✿ هناك محور أساسي في سيرته عليه السلام وهو نفسه محورية الحق ومرَّ شرحهُ، ومن هذا المحور نستخرج أربعة فروع، هي: الاطلاع الكامل على الأمور ودراستها، وجود أهداف عامّة، البرمجة والتخطيط، ثم اختيار الكادر الكفوء، وكلّ واحد من هذه الأربعة هو بمثابة فروع متشعبة في سيرته السياسية عليه السلام.

❁ **شكراً لكم على مشاركتكم في هذا الحوار.**

✿ شكراً لكم مع تمنياتي لكم بالتوفيق والنجاح.

ولاية الفقيه
قراءة في النطاق المنهجي

الشيخ محسن كديور
ترجمة: مهدي الأمين

تمهيد

يبدو من الضروري دراسة الأسس والمبادئ التصديقية للولاية والحكومة الولائية، والمقصود بهذه المبادئ هنا الأدلة والبراهين والمستندات، ولعل السؤال الأساسي يتركّز في: ما هي الأدلة والبراهين والمستندات التي ارتكزت عليها نظرية ولاية الفقيه؟

وفي عملية فرز لمجموعات الأدلة، طرح في المقام فرز رباعي، يقوم على تقسيم أدلّة ولاية الفقيه إلى مجموعات أربع:

المجموعة الأولى: الأدلة الروائية، فالروايات والأحاديث المأثورة عن المعصومين عليهم السلام هي الأكثر استناداً في إثبات ولاية الفقيه.

المجموعة الثانية: الأدلّة القرآنية، والتي كان استناد القائلين بولاية الفقيه عليها أقلّ نسبيّاً.

المجموعة الثالثة: دليل الإجماع وما يتصل به.

المجموعة الرابعة: الأدلّة العقلية على ولاية الفقيه.

والمفترض تركيز المنهج في البحث على أساس التحليل النقدي Critia Analysis، وأن تمارس الدراسة على القراءة القبلية، بمعنى أن تعرض أدلّة القائلين بولاية الفقيه ـ وخصوصاً الإمام الخميني ـ ثم تدرس، ثم تعرض آراء علماء الدين وفقهاء المذهب الشيعي في نقد هذه الأدلّة، وأخيراً وعقب الانتهاء من العرض مع نقد كل دليل، يصار إلى تقويمه من جوانب مختلفة على أساس المعايير الاجتهادية، ومن الواضح أن البحث في أدلة ولاية الفقيه بحث تخصصي، المخاطب الأساسي فيه هم المعنيون بالفقه والحقوق والعلوم السياسية.

لقد درست المبادئ التصديقية لولاية الفقيه أكثر بكثير من الدرس الذي مورس على المبادئ التصورية، ويعود السبب في ذلك إلى تناول الفقهاء الموضوع من هذا الجانب بشكل تفصيلي وواسع، فقد تركوا بين أيدينا الكثير من المؤلفات في هذا الشأن، ومع ذلك لم يقم أحد منهم بتفكيك الأركان الأربعة للولاية التعيينية المطلقة للفقيه ـ أي الولاية، التعيين، الإطلاق، والفقاهة ـ خلال عرضهم أدلة ولاية الفقيه، ومن الواضح أنه ليس من ضرورةٍ تفرض أن يثبت كلّ واحد من الأدلة المشادة على ولاية الفقيه الأركان الأربعة كلّها.

الغاية من هذه الدراسة التطرّق للأسس الاستدلالية لولاية الفقيه ومدى الإتقان فيها، ونرى أن التحليل النقدي لبراهين الحكومة الولائية يعدّ خطوةً ضرورية على طريق إصلاح وتشذيب وتنقيح المبادئ المتقنة للجمهورية الإسلامية والحكومة الدينية.

وقد رأيت أن أبدأ هنا بكلامٍ لمؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني: «إن كتب فقهاء الإسلام الكبار مليئة باختلاف الرأي والاستنتاج في شتى المواضيع العسكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والعبادية، وحيث كانت الاختلافات محصورةً ـ سابقاً ـ بالمحيط الدرسي والبحثي وفي بطون الكتب العلمية، بما فيها ما كتب باللغة الفارسية أيضاً، فمن الطبيعي أن لا يطّلع عليها.. أما اليوم ـ ولحسن حظنا وببركة الثورة الإسلامية ـ فقد أصبح كلام الفقهاء والمفكّرين يُعرض في الإذاعة وعلى

شاشات التلفزة، كما يكتب في الصحف، ذلك أن هناك حاجة عملية لهذه الأبحاث والموضوعات، كحدود الحرية الفردية والاجتماعية... على سبيل المثال، والأهم من هذا كلّه تعيين دائرة سلطة ولاية الفقيه في الدولة والمجتمع، وهذا كلّه قسم من آلاف المسائل التي يبتلي بها الناس والدولة، والتي بحثها الفقهاء الكبار، واختلفت فيها وجهات نظرهم.

إذا كان هناك بعض المسائل التي لم تكن قد طرحت من قبل، أو لم يكن لها موضوع، فعلى الفقهاء أن يتولّوا اليوم بحثها؛ لذا وجب أن يكون باب الاجتهاد في الدولة الإسلامية مفتوحاً على الدوام، فطبيعة الثورة والنظام تقتضي ـ دائماً ـ عرض الآراء الاجتهادية الفقهية بشكل حرّ في شتى الميادين، ولو كانت مخالفةً بعضها لبعضها الآخر، ولا يحقّ لأحد منع هذا الأمر»[1].

تساؤلات حول نظرية ولاية الفقيه

ثمّة تساؤلات نطاقية منهجية تدور حول نظرية ولاية الفقيه، نعقد هذه الدراسة للإجابة عنها:

١ ـ هل تحتاج ولاية الفقيه إلى دليل، أم أنها من المسائل البديهية؟

٢ـ هل تعتبر ولاية الفقيه واحدةً من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه الشيعي؟

٣ ـ هل تعدّ هذه النظرية ركناً من أركان مذهب الإمامية؟

٤ ـ هل يمكن تصنيف هذه النظرية أصلاً من الأصول الاعتقادية للشيعة أو على الأقلّ: هل تعدّ من المسائل الاعتقادية عند الشيعة أم أنها فرع من الفروع الفقهية؟

بإطلالة عامة على هذه الأسئلة نلاحظ:

أولاً: إذا لم نكن من القائلين ببداهة ولاية الفقيه يجب الرجوع إلى الأدلة المختصّة.

---

(١) الإمام الخميني، صحيفة نور ٢١: ٤٦، ١٠/ ٨/ ١٣٦٧ش.

ثانياً: إذا اعتبرنا ولاية الفقيه مسألة نظرية غير بديهية، سواء كانت من المسائل العقائدية والكلامية أم كانت من الفروع الفقهية، فإن معطيات الأدلّة في هذين المقامين ـ الفقه والكلام ـ سوف تكون مختلفةً تماماً.

ثالثاً: سواء اعتبرنا ولاية الفقيه من الأصول الاعتقادية وأركان المذهب أو من الفروع الاعتقادية، فإن معطيات الأدلّة في كلا الفرضين سوف تكون أيضاً متفاوتة تماماً.

رابعاً: إذا اعتبرنا ولاية الفقيه فرعاً فقهيّاً، فسواء كانت تعدّ من الضروريات الفقهية أو لا، فإن معطيات الأدلة أيضاً ستغدو مختلفة، بل سوف تتفاوت أيضاً كيفية الحاجة إلى الدليل، ولكي تتوضح لنا معطيات الأدلّة ويتبين لنا أنه هل نحن بحاجة إلى أدلة إثبات في هذا المجال أم أن هذه الأدلة والبراهين قد صيغت للتأييد والتنبيه لا للإثبات، وهل نتوقع من الأدلة أن تفيد اليقين أم أن الظن المعتبر كافٍ في المقام؟ للاطلاع على ذلك لابد لنا من الشروع بالإجابة على الأسئلة التي طرحناها آنفاً.

تساؤلات حول بداهة نظرية ولاية الفقيه وضرورتها العقلية

المعلوم باليقين لا يخرج عن إحدى حالتين: إما بهديهي ضروري، بمعنى عدم حاجته إلى إعمال نظر وفكر، من قبيل الكلّ أكبر من الجزء، أو استحالة اجتماع النقيضين، أو الواحد نصف الاثنين، أو الشمس مضيئة أو... أو نظري بمعنى أن التصديق به يحتاج إلى إعمال نظر وفكر واستدلال، وذلك من قبيل أن الله واحد، والبشر بحاجة إلى أنبياء، وأن هداية البشر بعد النبيّ تحتاج إلى إمام معصوم، وأن يوم القيامة آتٍ، والله عادل، ومجمل القضايا التي تحتاج إلى بحث وبرهان في العلوم العقلية والنقلية.

والقسم الأهم من البديهيات والضروريات هو الأوّليات، وتعني البديهيات الأولية جملة القضايا التي يحكم بها العقل ويصدق دون حاجة إلى شيء خارج عن ذاتها، بمعنى

أنه يكفي فيها تصوّر الموضوع والمحمول ـ أو المقدّم والتالي ـ وتصوّر النسبة بينهما ليحكم العقل ويجزم بصدق القضية، فبمجرّد أن يتصوّر العقل أطراف القضية يصدّق بها، أما البديهيات الثانوية فهي وإن كانت لا تحتاج إلى إعمال فكر واستدلال، إلاّ أنها تحتاج إلى واسطة غير فكرية ـ القياس الخفي ـ وذلك من قبيل الحس، والتجربة، والنقل المتواتر، والحدس أو حدّ وسط حاضر في الذهن، والأقسام الخمسة من البديهيات الثانوية هي: المشاهدات، والتجريبيات، والمتواترات، والحدسيات، والفطريات وهي القضايا التي تقع قياساتها معها[١].

والسؤال هنا: هل ولاية الفقيه بديهية لا تحتاج إلى استدلال أم أنها نظرية تفتقر إليه؟ وإذا كانت بديهيّة فهل هي من البديهيات الأولية أو الثانوية؟

يقول الإمام الخميني في كتاب البيع بعد إقامته الدليل العقلي على الحكومة الإسلامية في كلّ زمان: «ما ذكرناه وإن كان من واضحات العقل، فإن لزوم الحكومة لبسط العدالة، والتعليم والتربية، وحفظ النظم ورفع الظلم، وسد الثغور والمنع عن تجاوز الغرباء.. من أوضح أحكام العقول، من غير فرق بين عصرٍ وعصر أو مصرٍ ومصر، ومع ذلك فقد دلّ عليه الدليل الشرعي أيضاً»[٢].

وفي تتمة هذا البحث نفسه يصرح الإمام الخميني: «فولاية الفقيه ـ بعد تصوّر أطراف القضية ـ ليست أمراً نظرياً يحتاج إلى برهان، ومع ذلك دلّت عليه بهذا المعنى الوسيع..»[٣].

وفي بداية كتاب ولاية الفقيه يكتب يقول: «ولاية الفقيه من المواضيع التي يوجب تصوّرها التصديق بها، فهي لا تحتاج لأية برهنة، وذلك بمعنى أن كلّ من أدرك العقائد

---

(١) راجع الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد للعلامة الحلي، الفصل الخامس في البرهان والحد: ١٩٢، ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(٢) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦٧.

(٣) المصدر نفسه.

والأحكام الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ وبمجرّد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فسيصدق بها فوراً، وسيجدها ضرورية وبديهية»[1].

وبناء على ظاهر العبارة الثانية يمكن أن نفهم التالي:

أولاً: ولاية الفقيه أمر بديهي وليس نظرياً.

ثانياً: ولاية الفقيه من البديهيات الأولية التي يكفي فيها مجرّد تصوّر أطراف قضيتها للتصديق بها.

ثالثاً: إن الروايات التي تدلّ على ولاية الفقيه تعدّ إرشاداً لحكم العقل ومبيّنةً لحكم ارتكازي، فهي تنبيه على حكم العقل وليست دليلاً.

ولفهم المراد مما تقدّم لابد من ملاحظة النقاط التالية:

الأولى: إن القضايا العقلية قضايا عامة وليست شخصية من نوع الكشف والشهود العرفاني، فيجب أن تكون قابلةً للنقل والتعليم.

الثانية: إن العقلاء ـ من حيث هم عقلاء ـ لا يعتبرون القضية المذكورة بديهيّةً.

الثالثة: إن الكثير من علماء الإسلام وفقهاء الشيعة لا يصدّقون بهذه القضية أصلاً، فضلاً عن اعتبارها بديهيةً أولية.

الرابعة: ثمّة قضايا أهم بكثير من قضية ولاية الفقيه كالتوحيد والنبوة والمعاد والعدالة و... قد اتفق علماء المذاهب الإسلامية جميعها على عدم كونها بديهيةً، بل نظرية تحتاج إلى دليل.

وبملاحظة هذه النقاط الأربع يظهر لنا أن مراد الإمام الخميني من كلامه السابق لم يكن بداهة ولاية الفقيه الأوّلية.

وبالعودة إلى النصّ الأول للإمام الخميني ـ سيما إلى قوله: «واضحات العقل» ـ الذي جاء بعد إقامة الدليل العقلي على ضرورة الحكومة الإسلامية، لا يبقى أدنى شك

---

(١) الخميني، الحكومة الإسلامية: ١٧.

في أن مقصوده من «واضحات العقل» ليس العقل البديهي، بل الأمر النظري غير الخفي وغير الواضح.

ويؤيد ذلك وجود قرينة وشاهد في النص المذكور تدل على أن المراد ليس بداهة ولاية الفقيه العقلية، بل في أحسن الاحوال ضرورتها الشرعية: «... إن كلّ من أدرك العقائد الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ وبمجرّد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فسيصدق بها فوراً، وسيجدها ضروريةً وبديهية».

فهذا التصديق ـ إذاً ـ متوقف على أمرين: الأول: إدراك عقائد الإسلام وأحكامه. والثاني: تصوّر أطراف القضية، وحيث لم يكن الأمر الأول بديهياً بل قسم منه غير عقليّ أساساً ـ والنتيجة تتبع أخسّ المقدمات ـ نستنتج أن ولاية الفقيه ليست من البديهيات العقلية، فضلاً عن كونها من البديهيات الأولية، وسوف نفرد بحثاً مستقلاً حول ضرورة ولاية الفقيه الشرعية.

والنتيجة التي خلصنا إليها في هذا الجزء من البحث أن ولاية الفقيه ليست من البديهيات العقلية أو الضرورية، وقد اتفق علماء الإمامية على أنها أمر نظري غير بديهي.

وقفة مع البداهة الشرعية لنظرية ولاية الفقيه

تنقسم المسائل الدينية ـ الأعم من الفقهية والكلامية والأخلاقية ـ إلى قسمين: ضروري وغير ضروري؛ فالمسائل الضرورية[١] لها مدخلية في تحقق عنوان الإسلام، بمعنى أنها تصبح ـ بالضرورة ـ جزءاً من الدين، فقبول الدين ملازم لقبولها، وهذه المسائل غير منفكّة عن التوحيد والنبوة وما شابهها.

وبعبارة أخرى، المراد من ضروريّ الدين الحكم الذي يثبت بثبوت الدين ولا يحتاج إلى دليل يثبت كونه من الدين، فهكذا حكم إما أن يكون بمنزلة جزء مقوّم للدين، أو

---

(١) للاطلاع أكثر على الأبعاد المختلفة لضروريّ الدين، راجع على سبيل المثال: الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ١٧٣، الطبعة الحجرية.

بمنزلة اللازم الذي لا ينفك عنه[١].

أولاً: إن إنكار ضرورة من الضروريات أو الجهل بها يقتضي كفر المنكر أو الجاهل، بشرط أن يكون ملتفتاً إلى ضروريتها، وأن إنكاره لها يؤدي إلى إنكار الرسالة[٢]؛ وعلى هذا تكون للتوحيد والنبوة موضوعية استقلالية في تحقّق الدين، أما الضروريات فموضوعيتها استلزامية، أما تحقق الكفر والارتداد فإن الاستقلال والاستلزام لهما نفس الأثر عملياً[٣].

ثانياً: لا تحتاج الأحكام الشرعية الضرورية إلى تقليد، وبعبارة أخرى مجال التقليد هو الأحكام الشرعية غير الضرورية[٤]، والمكلّف يعمل بعلمه في الأحكام الشرعية الضرورية.

ثالثاً: تعدّ الضروريات من المسائل الدينية المتفق عليها بشكل عام، ففي الغالب لا يوجد خلاف فيها بين أهل الدين.

رابعاً: بغضّ النظر عن التوحيد والنبوة اللذين لهما موضوعية استقلالية في تحقق الدين، والملاك في كون المسألة الدينية ضرورية مرتبط بالنبوة، فإن أصول الدين الأخرى منها ما يعدّ من ضروريات الدين كالمعاد، ومنها ما يعد من ضروريات المذهب، كالإمامة والعدل، ومثال ضروريات الدين في الأحكام الشرعية وجوب

---

(١) اللاهيجي، كوهر مراد، المقالة ٣، باب ٢، فصل ١٤، في معنى ضروريّ الدين: ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

(٢) راجع: اليزدي، العروة الوثقى، فصل في النجاسات ١: ٦٧، «الثامن: الكافر بأقسامه حتى المرتد بقسميه... والمراد بالكافر من كان منكراً للألوهية والتوحيد والرسالة، أو ضرورياً من ضرويات الدين مع الالتفات إلى كونه ضرورياً، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً، وإن لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضرورياً».

(٣) راجع السيد الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة ١: ٥٨ ـ ٦٤، تقرير أبحاثه بقلم الميرزا الغروي التبريزي.

(٤) اليزدي، العروة الوثقى، فصل في التقليد، المسألة ٦، «في الضروريات لا حاجة إلى التقليد كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما».

الصلاة والصوم والحجّ والزكاة، أمّا مثال ضروريات المذهب فالنكاح المنقطع وبطلان القياس[١].

خامساً: يظهر من كلمات الفقهاء أن هناك مسائل تعتبر من الضروريات الفقهية، تأتي في مرتبة أدنى من ضروريات الدين أو المذهب، وإنكارها لا يؤدي إلى الخروج عن الدين أو المذهب، بل هي إشارة إلى أن المنكر غير مطّلع.

سادساً: مع أن مبدأ وجود الضروريات محلّ اتفاق، إلاّ أنه ليس من الضروري ان يكون هناك اتفاق على مصاديقها[٢]، لذا من الممكن ـ على مرّ الزمن ـ أن يضاف إلى الضروريات ضروريةٌ جديدة، كما ومن الممكن لضرورة في زمان أن تفقد في زمن آخر ضرورتها، وكذلك من الممكن لعالمٍ أن يرى مسألةً ما ضروريةً ولا يراها عالم آخر كذلك، وعلى أيّ حال، فموارد الاختلاف في الضروريات قليلة.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن المراد من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه ليس الضروريات العقلية البديهية، كما أن اصطلاح الضروري لم يرد في آية أو رواية، إنما هو اصطلاح متشرّعي[٣].

وبعد التعرّف ـ إجمالاً ـ على مفهوم ضروريات الدين والمذهب والفقه ثمّة سؤال يفرض نفسه هنا: هل تعدّ ولاية الفقيه من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه؟

سبق وذكرنا أن ولاية الفقيه ليست ضرورةً عقلية، أي ليست بديهيةً بل تحتاج إلى دليل، أما كلام الإمام الخميني السابق: «... وولاية الفقيه من المواضع التي يوجب

---

(١) للاطلاع أكثر على موضوع ضروريات المذهب، يمكن الرجوع إلى محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٦٠٢.

(٢) «لم يقم أحد بحصر ضروريات الدين... وهذا العمل لا يخلو من مشقة» كوهر مراد: ٣٩٩ـ ٤٠٠.

(٣) أوّل من استعمل مصطلح ضروريات الدين هو المحقق الحلي في كتابه شرائع الإسلام لدى تعداده موجبات الكفر والارتداد ١: ٥٣، وراجع بحث إنكار ضروريات الدين في كتاب «احكام مرتد از ديدكاه اسلام وحقوق بشر»: ٢٨٦ ـ ٣٠٩، تحقيق: سيف الله صرّامي.

تصوّرها التصديق بها فهي لا تحتاج لأية برهنة، وذلك بمعنى أن كل من أدرك العقائد والأحكام الإسلامية ـ ولو إجمالاً ـ وبمجرّد أن يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فسيصدق بها فوراً وسيجدها ضروريةً وبديهية»[١] فيمكن أن يفهم منه أن ولاية الفقيه من ضروريات الدين، وذلك لأن التصديق بها يحتاج إلى معرفة إجمالية بعقائد الإسلام وأحكامه، وكذلك قوله: «في رأينا إن الالتزام بولاية الفقيه هو الالتزام بالإسلام وولاية الأئمة والمعصومين عليهم السلام الذي لا يقبل الفصل والانفكاك»[٢]، فهذا القول يدعو إلى تطبيق الملاك الأهم لضروريات المذهب على ولاية الفقيه، كما أن هناك عبارة للشيخ محمد حسن النجفي في الجواهر يمكن أن يُستظهر منها أن هذا الفقيه الجليل يرى أن ولاية الفقيه ضرورة فقهية، يقول: «فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك (عموم ولاية الفقيه) بل كأنه ماذاق من طعم الفقه شيئاً»[٣].

إن الجمل والنصوص المذكورة وإن لم تصرّح بأن ولاية الفقيه ضرورة دينية أو مذهبية، إلاّ أن الملاك المنصوص عليه فيها ينطبق على الضروريّ بالمعنى المذكور، وعلى فرض صحّة هذا الاستنتاج فإن كون ولاية الفقيه من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه قول في المسألة، نتعرض له في موضع آخر، ومن الواضح أنه إذا لم تتم أدلّة المسألة العقلية والنقلية فبطريق أولى لا يمكن أن تكون هذه المسألة من ضروريات الدين أو المذهب، أو على الأقل لا يمكن أن نعتبر منكرها منكراً لضرورة من ضروريات الدين أو المذهب، ذلك أن إنكاره مستنداً إلى دليل وحجة شرعية.

وفي مقابل القائلين بضرورة هذه المسألة نرى أكثر فقهاء الإمامية لا يعتبرون ولاية الفقيه ضرورةً دينية أو مذهبية أو فقهية، إن الاعتقاد بضرورة ولاية الفقيه يلازمه اعتبار جمع كبير من العلماء والفقهاء منكرين لضرورة من ضروريات الدين أو المذهب،

---

(١) الخميني، الحكومة الإسلامية: ١٧.

(٢) من استفتاءات السيد الخامنئي، فراجع: توضيح المسائل فارسي) ١ : ٣٨، سؤال ٦٥.

(٣) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢١ : ٣٩٧.

وبالتالي خارجين عن الدين أو المذهب، وهذه ملازمة لا يرضى بها إلاّ القليل القليل من الفقهاء، ولعلّ السبب في عدم التصريح بهذا الأمر يرجع إلى ما سوف ينتج عنه من نتائج باطلة، فلا شك أن الفقهاء المنكرين لولاية الفقيه يدركون أيضاً أحكام الإسلام، وقد اطلعوا على نظرية ولاية الفقيه، إلاّ أنهم لم يجدوا تلازماً بينها وبين الإسلام ولذلك لم يعتقدوا بها.

وعلى أيّ حال، فالأمر لا يخرج عن إحدى حالتين: إما أن نتهم الفقهاء المنكرين لولاية الفقيه بعدم فهم الإسلام وعدم العلم بضروريات الدين والمذهب، أو نشكّك بهذا القول، ومن الواضح أن التشكيك بهذا القول أقرب الى العقل، وأقلّ مؤونة من الالتزام بالقول الأول.

إن هذه الحالة ـ أي أن يرى عالمٌ من العلماء مسألةً ما لشدّة وضوحها بديهيةً وضرورية أو اجتماعية، فيما يقيم بقية العلماء الدليل على بطلانها ـ كثيرة الوقوع في علومنا؛ لذا لزم أن تُخضع الكثير من ادعاءات الضرورة والبداهة لمزيد من البحث والتأمل، إن اتهام مجتهد منكر لولاية الفقيه بأنه لم يذق طعم الفقه سيف ذو حدين، وذلك أن هذا الفقيه المنكر قد يكون له نفس هذه النظرة للمخالفين له، إن المقارنة بين كلام صاحب الجواهر المتقدم: (لم يذق طعم الفقه)، وعبارة معاصره الشيخ الأنصاري التي أوردها في الردّ على أدلة ولاية الفقيه: (دونه خرط القتاد)[1] والتي ذهبت مثلاً يُضرب في الحوزات العلمية، إنّ هذه المقارنة تختزن في طياتها درساً في احترام الرأي المخالف أو حتى المعارض للفقهاء بأجمعهم، والاجتناب عن عبارات من قبيل: «وكلّ من كان صاحب وجدان وعقل سليم يقبل كلامنا»، التي كثيراً ما نراها ـ مع الأسف ـ

---

(١) كتاب المكاسب للشيخ مرتضى الأنصاري: «وبالجملة فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام عليه السلام إلاّ ما خرج بالدليل..»، ولابد من الإشارة إلى أنه في مؤتمر الشيخ الأنصاري سعى بعض المعاصرين إلى التوفيق بين كلمات الشيخ في كتاب المكاسب وكلماته في كتاب القضاء، بما ينسجم مع القول بالولاية العامة للفقيه، فراجع مقالات ولاية الفقيه في المؤتمر المذكور.

في الكتب الفقهية والأصولية، ومن الممكن أن يكون أولئك الذين لا يفهمون من الأدلّة ما نفهمه نحن قد تذوقوا طعم الفقه كما تذوّقناه، فتعدّد الآراء والاجتهادات من مفاخر الفقه الشيعي.

وفي خضم الاطلاع على الآراء المختلفة لفقهائنا الكبار في مسألة ولاية الفقيه والالتفات إلى التطوّر التاريخي لهذه النظرية، يستوقفنا عمق بعض الجمل التي ذكرها الإمام الخميني في هذا المضمار، فلتراجع[1].

فإذا تمعنّا في ذلك ـ مع الأخذ بعين الاعتبار نظريات الفقهاء المختلفة في موضوعة الدولة والسلطة والنظام السياسي ـ يتضح لنا أن ولاية الفقيه لا تعدّ من ضروريات الدين أو المذهب أو الفقه، وإنما هي مسألة تحتاج إلى دليل وبرهان.

ولاية الفقيه، الاعتقادات، وأصول المذهب

هل تعتبر نظرية ولاية الفقيه ركناً من اركان المذهب الإمامي؟

هل تعدّ أصلاً عقائدياً عند الشيعة أو على الأقل من المسائل العقائدية الشيعية أم هي من الفروع الفقهية؟

إلى عشر سنوات[2] خلت، كانت ولاية الفقيه من الفروع الفقهية، أما في العقد الأخير فقد برز رأيان مخالفان لما اتفق عليه سابقاً.

الرأي الأول: ويعتبر ولاية الفقيه مسألةً كلامية، بمعنى أنه من الواجب على الله ـ من باب الحكمة واللطف ـ أن يعيّن الفقهاء العدول أولياء على الناس؛ لإدارة شؤون المجتمع الإسلامي.

إن هذا الاتجاه في معالجة الموضوع يجعل النظرية من عوارض فعل الله تعالى، والبحث في عوارض الفعل الإلهي من اختصاص علم الكلام، ومن الواضح أن فعل

---

(١) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ١٧٩ ـ ١٨٠، ١٨٥.

(٢) هذا النص كتب قبل حوالي عشر سنوات، فمن اليوم يكون عشرين سنةً التحرير).

المكلّف يلازم عوارض فعل الله، وهذا يعني أنه يجب على المكلّف إرساء ولاية الفقيه، ويجب على الناس التولّي والقبول بهذه الولاية، لكن ليس من الضروري أن تكون كلّ مسألة كلامية أصلاً من أصول الدين، فمثلاً «جزئيات المبدأ والمعاد ليست من أصول الدين التي تحتاج إلى علم برهاني واعتقاد (تفصيلي)، كما أنها ليست من فروع الدين»[١]، فولاية الفقيه ليست من أصول الدين ولا من أصول المذهب بل هي مسألةٌ كلامية.

الرأي الثاني: «ولاية الفقيه ـ في قيادتها للمجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه الاجتماعية في كلّ عصر وزمان ـ ركن من أركان المذهب الإثني عشري، ولها جذور ترجع إلى أصل الإمامة»[٢]، «ولاية الفقيه من شؤون الولاية والإمامة، ومن أصول المذهب، والأحكام المختصة بالولاية تستنبط ـ كسائر الأحكام الفقهية ـ من الأدلّة الشرعية»[٣].

أمّا فيما يخصّ الرأي الأول، فنقول:

---

(١) راجع «حول الوحي والقيادة» لجوادي آملي، مقالة: الولاية والإمامة، وكذلك مقالته: سيري در مباني ولايت فقيه، فصلية «حكومت اسلامي»، العدد ١: ٦٠، ٦١، خريف ١٣٧٥ش/ ١٩٩٦م. (وقد ترجمت هذه المقالة في مجلّة قضايا إسلامية معاصرة العددين: الأول: ١٣، والثاني: ٢٤٣، لسنة ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨،المترجم).

(٢) «السؤال ٦٤: كيف نتعامل مع الأشخاص الذين لا يعتقدون بولاية الفقيه سوى في الأمور الحسبية، مع ملاحظة أن وكلاءهم يروّجون لهذه الفكرة؟ الجواب: إن ولاية الفقيه ـ في قيادتها للمجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه الاجتماعية في كل عصر وزمان ـ تعدّ ركناً من أركان المذهب الاثني عشري، ولها جذور ترجع إلى أصل الإمامة، والأشخاص الذين لا يعتقدون بها بناء على الدليل معذورون، لكن يحرم عليهم الترويج للخلاف والتفرقة بين المسلمين»، من استفتاءات قائد الثورة الإسلامية في كتاب توضيح المسائل، مراجع، فارسي ١: ٣٧ ـ ٣٨.

(٣) «السؤال ٧٠: هل مسألة ولاية الفقيه مسألة تقليدية أم اعتقادية، وما حكم الشخص الذي لا يعتقد بها؟ الجواب: إن ولاية الفقيه من شؤون الولاية والإمامة، ومن أصول المذهب، والأحكام المختصّة بالولاية تستنبط ـ كسائر الأحكام الفقهية ـ من الأدلّة الشرعية، والشخص الذي يتوصّل إلى عدم الاعتقاد بولاية الفقيه من خلال الدليل معذور»، توضيح المسائل، مراجع ١: ٣٩.

أولاً: يمكن أن يكون هناك بعد كلامي لتمام الأحكام الفقهية، ذلك أنه من المؤكّد بقاء الإنسان ضالاً دون تشريع الأحكام الشرعية ويظلّ بعيداً عن الهداية، فعقل الإنسان عاجز عن اكتشاف الأحكام الشرعية، لذا من الواجب على الله من باب الحكمة واللطف أن يشرع هذه الأحكام، وجعل الأحكام من عوارض فعل الله الذي يتضمن لوازم فقهية من قبيل وجوب عمل المكلف بهذه الأحكام، يلزم منه صيرورة المسائل الفقهية جميعها قضايا كلامية؟

ثانياً: من الواضح أنه لا يمكن لهذا الدليل أن يجعل ولاية الفقيه مسألة كلامية، وذلك أن البحث الفقهي قد تناول هذا الموضوع من زاوية الأحكام الفقهية المتعلّقة بوجوب تصدّي الفقهاء للولاية وتولّي الناس لهم، ومن الواضح أيضاً أن مدار هذا البحث فقهي لا كلامي.

ثالثاً: يترتب على جعل هذه المسألة كلاميةً نتائج نشير إليها عند بحثنا حول الرأي الثاني.

أما إذا اعتبرنا النظرية من أركان المذهب وأصوله فسوف يترتب على ذلك اللوازم التالية:

أولاً: إن أصول الدين أو المذهب أحكام عقلية، لا شرعية تعبدية.

ثانياً: إن هذا النوع من المسائل يجب أن يكون يقينياً لا ظنياً، ولو بالظن المعتبر، والمراد باليقين الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

ثالثاً: إن هكذا مسائل غير قابل للتقليد، بل على كلّ مكلف أن يقوم ببحثها حتى يصل إلى اليقين بها.

رابعاً: لا يكفي الالتزام العملي بهذا النوع من المسائل، بل يجب تحصيل الاعتقاد النظري.

خامساً: إثبات هذا النمط من القضايا يحتاج إلى البرهان، بجميع قيوده المنطقية

الدقيقة[1]، فالأدلة غير اليقينية لا تكفي.

سادساً: الجهل بهذه القضايا وإنكارها يعدّ خروجاً عن المذهب.

وبملاحظة هذه اللوازم الستّ نستنتج ما يلي:

١ـ إذا كانت ولاية الفقيه أصلاً من أصول الدين فلا يمكن أن تكون في الوقت نفسه حكماً شرعياً تعبدياً[2]، ذلك أن أصول العقائد من الأمور اليقينية العقلية، ولا طريق للتعبّد في مثل هذه الأمور.

٢ـ من الواضح أنه لو كانت ولاية الفقيه أصلاً من أصول المذهب فلابد أن تكون فرعاً من فروع مبدأ الإمامة، لا أصلاً مستقلاً سادساً، والفرع لا يكون أصلاً، فعدم جواز سهو النبيﷺ مثلاً متفرّع على عصمته ومرتبط بأصل النبوة، فلا يعدّ من أصول الدين[3]، وتفاصيل سؤال منكر ونكير بعد الموت من فروع الاعتقاد بيوم الجزاء وترتبط بأصل المعاد، فلا يمكن أن يقال: إنها من أصول الدين، وكذلك كيفية الحساب على الأعمال يوم الحساب تعدّ فرعاً من فروع أصل العدالة فلا تكون أصلاً من أصول الدين أو المذهب، كما أن كرامات الأئمة الأطهارعليهم السلام تصنّف أيضاً من فروع الاعتقاد بولاية الأئمةعليهم السلام، ولها ارتباط بأصل الإمامة، ومع ذلك لا تعدّ من أصول المذهب[4].

---

(١) «البرهان: قياس مؤلّف من يقينيات تنتج يقيناً بالذات اضطراراً»، راجع توضيحات الشيخ الرئيس ابن سينا في برهان الشفاء، المقالة الثانية.

(٢) «السؤال ٥٩: هل الاعتقاد بولاية الفقيه من ناحية المفهوم والمصداق أمرٌ عقليٌ أم شرعي؟ الجواب: إن ولاية الفقيه ـ والتي هي عبارة عن حاكمية الفقيه العادل والعلم بأمور الدين ـ حكم شرعي تعبدي يؤيّده العقل، وفي شأن تعيين المصداق هناك أسلوب عقلائي مبين في دستور الجمهورية الإسلامية»، من استفتاءات قائد الثورة الإسلامية، توضيح المسائل ١ : ٣٧.

(٣) راجع رأي الشيخ الصدوق في مسألة سهو النبي في كتاب من لا يحضره الفقيه، كتاب الصلاة، أحكام السهو والشك، آخر الحديث ١٠٣١، ح١، ص٣٩٥ ـ ٣٦٠.

(٤) راجع تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، فصل في مسألة القبر، المجلد الخامس من مصنفات الشيخ المفيد: ٩٨ ـ ٩٩.

إذن، حتى لو اعتبرنا ولاية الفقيه في عصر الغيبة من شؤون الولاية والإمامة، وقبلنا بارتباط بأصل الإمامة، لكن لا يمكن أن نستنتج من ذلك أنها أصل من أصول المذهب.

٣ـ كيف يمكن لنا أن نعتبر أمراً لا يقول به أكثر فقهاء الإمامية[1] أصلاً من أصول المذهب؟ كيف يجوز تقليد مجتهدين عاجزين عن معرفة أصول مذهبهم ـ وهم معذورون في ذلك ـ في الفروع الفقهية؟ ألا يعدّ بروز اختلاف في أصول المذهب خطيراً؟ نظراً لكونها من ذاتياته وركائزه، وما تتحقق به هويته، فالسماح بدخول مسألة خلافية[2] إلى إطار الأصول الاعتقادية للمذهب يعدّ أمراً مثيراً للنقاش، وفي النهاية إذا لم يعدّ منكر هذا الأصل خارجاً عن المذهب، فكيف يمكن اعتباره أصلاً؟ وإذا كان المعنى المراد من أصول المذهب وأركانه شيئاً آخر فلابد من إجلائه لرفع هذا الالتباس والإجابة عن هذه التساؤلات.

نتيجة البحث

لا تعدّ ولاية الفقيه بديهةً ولا ضرورةً عقلية، كما أنها ليست من ضروريات الدين ولا المذهب، ولا حتى من ضروريات الفقه الإمامي، كما أنها ليست أصلاً من أصول المذهب الشيعي ولا من عقائده، وولاية الفقيه طبقاً لما يراه أكثرية فقهاء الإمامية من الفروع الفقهية، وإثباتها منوطٌ بالأدلّة الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع والعقل، وكون هذه النظرية فقهيةً لا يقلّل من أهميتها ولا يُضعف من شأنها، فعلم الفقه علم شريف.

---

(١) راجع (مسائل وردود) للسيد الخوئي: «معظم فقهاء الإمامية لا يقولون بالولاية المطلقة للفقيه»، وراجع أيضاً: صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات.

(٢) راجع: الإمام الخميني، كشف الأسرار: ١٨٥.

السياسة الدينية
ونهج إدارة العلاقة مع الأمّة وموظفي الدولة

السيد إبراهيم العلوي
ترجمة: صفاء الدين الخزرجي

مدخل

القرآن الكريم كتاب سماوي نازل من الصّقع الربوبي، وبلاغ إلهي جاء به النبيﷺ إلى البشرية جمعاء، وفي قبال هذا المصحف الشريف الصحيفة السجادية، رمزٌ لعبوديّة الإنسان الكامل أمام الحضرة الربوبيّة، ونداء الإنسان الصاعد إلى الله سبحانه، فالقرآن ـ وكما يعبّر عنه بعض العارفين ـ هو الكتاب النازل من قبل السماء، والدعاء هو القرآن الصاعد إليها.

إنّ الصعود والعروج من الأرض إلى الملكوت يتحقّق عندما يؤثّر الوحي الإلهي أثره الكافي في النفوس المستعدة فيصقلها ويلطفها.. ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾ (فاطر: ١٠)، أمّا النفوس الخبيثة، ففضلاً عن حرمانها من ذلك، لا يزيدها نور الوحي إلاّ ضلالاً وحيرة، كنور الشمس الساطعة لا تزيد الخفاش إلاّ عمى... وكماء الحياة الذي لا يكون لمثل هذه النفوس إلاّ كالسم المهلك.

هكذا كان الأمر في أحاديث النبي الأكرمﷺ بالنسبة لمثل أبي جهل ومن هو على

شاكلته.. ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً﴾ (الإسراء: ٨٢)... ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٤).

ونهج البلاغة، ذلك الكتاب المفعم بآيات الذكر الحكيم والدعاء، والذي هو ـ بأقسامه الثلاثة ـ رشحات نورانية من تلك الروح الكبيرة لأمير المؤمنينعليه السلام، يأتي من هذا المنطلق؛ ليمثل نداء الإنسان الكامل إلى سائر الناس.

لقد وجّه الإمام عليعليه السلام في نهج البلاغة ـ الذي هو بدوره استلهام من القرآن، وانعكاس لآياته، وبرنامج حياتي يستمد من السنة الشريفة ـ خطابه إلى البشرية، وأوضح فيه سُبل الهداية للسالكين والسائرين على طريق الحقّ.

وسنتناول في هذا المقال بعض كلمات الإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام في نهج البلاغة، المتكفّلة ببيان منهجيتهعليه السلام في تعامله مع الناس، ومع المسؤولين، وجهاز الدولة، لنكوّن ـ عبر ذلك ـ صورةً عن طبيعة النظام السياسي الإسلامي.

لا يكاد يخفى ما لسلوك مسؤولي الدولة، وعلى رأسهم الحاكم أو القيادة العليا، مع الناس من جهة، وسلوك الحاكم نفسه مع أركان دولته وجهازه الإداري من جهة ثانية، وكذلك تعامل الناس مع الطبقة الحاكمة من جهة ثالثة، ما لذلك كلّه من دور وتأثير في بناء المجتمع الرسالي وصياغة الجماعة الصالحة.

وبعبارة أخرى، إنّ الارتباط الوثيق للحاكم برعيته وشعبه، وكذلك الطبقة الحاكمة مع فئات الشعب وطبقاته، يلعب دوراً مهمّاً في تكوين المجتمع الراقي، فلو كان أداء الحاكم ضعيفاً، أو كان يعيش العزلة عن شعبه، أو لم تكن رقابته للجهاز الحاكم بالمستوى المطلوب، فإنّ إدارة مثل هذا المجتمع قد تخرج عن طاقة الشخص العادي، بل تكون بحاجة إلى قدرات استثنائية.

من هنا، كان من المناسب تخصيص دراسة مستقلة لبعض الرسائل، والخطب الواردة في هذا الشأن عن الإمام أميرالمؤمنينعليه السلام، لكي يتضح دور الإمامعليه السلام في

مجتمعه الذي كان يقوده ويتزعمه، ومدى حضوره فيه، حيث كان ينعى على الأُمراء والرؤساء احتجابهم عن الناس، وكانت سيرته العملية قائمةً على معاشرة طبقات المجتمع، والاختلاط معهم، والتحدث إليهم، دون أن يمنعه من ذلك مانع.

كان الإمامعليه السلام يسعى جاهداً إلى حلّ مشاكل الناس، والنظر في شكاواهم ومتابعتها بكلّ اهتمام وتكريم، كما كان يسعى لوضع العلاج قبل وقوع المشكلة.. وسنعرض فيما يلي إلى بعض نماذج السلوك العلوي في هذا المجال، بحسب ما ينقله السيد الرضي في نهج البلاغة:

١ ـ الرقابة على المقياس العقائدي للأمّة، وحراسة الثغور الفكرية والعقائدية لها.

٢ ـ الاستماع لشكاوى الناس والاهتمام بها ومتابعتها.

٣ ـ إخضاع سلوك المسؤولين للرقابة الدقيقة.

وتعكس كلّ واحدة من هذه الأُمور بدورها، طرفاً من سيرة الإمام وسلوكه العلوي الرفيع.

الرقابة على المقياس العقائدي للأُمّة

شجب الإمامعليه السلام في بعض خطبه العقائد الفاسدة، التي كان يحملها بعضهم وندّد بها أيّما تنديد، وكان يبادر إلى معالجتها، كالطبيب الدوّار بطبّه، من دون إهمال لها أو تسويف.. فقد اطّلععليه السلام ـ على سبيل المثال ـ على ما آل إليه أمر عاصم بن زياد من التباس مفهوم الزهد عليه، فأبان لهعليه السلام زيف تلك الأوهام الشيطانية، التي تمثّلت لـه بقالب الزهد والعزوف عن الدنيا. يقول ابن أبي الحديد: «فما قام عليعليه السلام حتى نزع عاصم العباء ولبس ملاءة»[1].

وخلافاً لما كان عليه عاصم، فقد كان أخوه العلاء بن زياد يعيش عيشةً مرفّهة، وهو من أصحاب الإمامعليه السلام، الذين تربطهم به علاقة حسنة. دخل عليه الإمامعليه السلام يعوده في البصرة، وكان له فيها دار وسيعة، فقال لهعليه السلام: «ما كنت تصنع بسعة هذه الدار، أما

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٣٦.

أنت إليها في الآخرة كنت أحوج»[١].

كان الإمام عليه السلام يريد لأصحابه والمقرّبين منه، أن يتأسّوا به في مساواة نفسه بضعاف الناس، فكان يحرّم على نفسه كثيراً من المباحات التي تحلّ لغيره، ما دام يتولّى مسؤولية الحكم. وبالرغم من تمكّنه من الدنيا، نجده ينفق من أمواله في سبيل الله، ويسعى إلى تحسين وضع أهل الفاقة.. فقد واجه العلاء بن زياد الحارثي بهذا الشكل الذي نقلناه.. إلاّ أنه سرعان ما تدارك كلامه هذا بقولـه: «وبلى إن شئت بلغت بها الآخرة، تقري بها الضيف، وتصل فيها الرحم، وتُطلِعُ منها الحقوق مطالعها، فإذا أنت قد بلغت بها الآخرة» كي لا يكون ذلك ذريعةً للدعوة إلى الزهد الأجوف والمرائي.

وما أن وقف العلاء على كلام الإمام وتعقَّله، حتى شكا إليه أخاه عاصم، وما هو عليه من الزهد والتقشّف، فقال: «يا أمير المؤمنين أشكو إليك أخي عاصم».

فقال له الإمام عليه السلام: «وما له؟» فقال: «لبس العباءة وتخلّى من الدنيا». قال عليه السلام: «عليّ به»، فلما جاءه، قال: «يا عُدّي نفسه! لقد استهام بك الخبيث، أما رحمت أهلك وولدك؟ أترى الله أحلّ لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها؟ أنت أهون على الله من ذلك». فقال عاصم ـ وهو يشير إلى السبب في سلوكه هذا ـ: «يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك»، قال عليه السلام: «ويحك إنّي لستُ كأنت، إنّ الله تعالى فرض على أئمة الحقّ أن يُقدّروا أنفسهم بضعفة الناس، كيلا يتبيّغ بالفقير فقره».

وكان له عليه السلام موقف مشابه مع عثمان بن حنيف، حيث وضع طريقته الخاصّة في التعامل مع الأموال العامة عندما قال له: «ألا وإنّ إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه، ومن طُعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعفّة وسداد»[٢].

لقد تعامل الإمام عليه السلام في هذه الموارد الثلاثة بشكل منطقي ومعقول، وبيّن الموقف

---

(١) المصدر نفسه: ٣٢.

(٢) الرضي، محمد، نهج البلاغة: ٤١٧، الكتاب رقم: ٤٥.

الصحيح منها، وذلك من خلال:

أولاً: بيانه لسلوكه الزاهد الذي بيّنه لعاصم وعثمان بن حنيف.

ثانياً: بيانه لما ينبغي أن تتحلّى به الطبقة الحاكمة من صفة الزهد المقترن بحالةٍ من الرفاه النسبي للأغنياء منهم في حدود ما يتأدّى به الحقّ الإلهي، وحقّ الناس.

ثالثاً: تجويزه للناس الاستمتاع بالمواهب والنعم الإلهية، ورفضه لمفهوم العزوف عن الدنيا والإعراض عنها.

وهكذا فقد كان تعامل الإمامعليه السلام تعاملاً معتدلاً ومعقولاً، وبمنهجيّة منطقيّة خالية من الإفراط والتفريط.

لقد كرّر الإمامعليه السلام في بداية كلامه وفي آخره عند خطابه للعلاء بن زياد قوله: «إنك لا تستطيع أن تعمِّر بهذه الدار أمر آخرتك».

وفي هذا التكرار نكتة بلاغية لا تخفى؛ لتأكيد المطلب.. ومن جهة أُخرى فإنّ تعبير الإمامعليه السلام جاء دقيقاً ومناسباً عندما قال: «ما كنت تصنع بسعة هذه الدار في الدنيا...؟! »، ولم يقل مثلاً: لماذا تمتلك مثل هذه الدار؟ أو ما هو قريب من ذلك.

وقد أوضح الإمام الصادقعليه السلام هذا الأساس التربوي بأفضل بيان، عندما قال له أحد أصحابه يوماً: إني أحب الدنيا. قال: «تصنع بها ماذا؟»، قال: أتزوج منها، وأحج، وأنفق على عيالي، وأنيل وأتصدّق. فقال له الإمامعليه السلام: «ليس هذا من الدنيا، هذا من الآخرة»[1].

قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً**﴾ (المؤمنون: ٥١). وقد روى ابن أبي الحديد في شرحه من سيرة الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله، أنه قال لبعض أزواجه: «ما لي أراكِ شعثاء، مرحاء، سلتاء»[2].

---

(١) مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة ٣: ٢٣٩.

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٣٦.

شكاية القاعدة وآليّات التعاطي السياسي

الأمر الآخر الذي يمكن ملاحظته في السيرة العلوية المباركة، شدّة اهتمام الإمام عليه السلام بشكاوى الناس، والتعامل معها بجدّية، ومتابعتها بشكل مباشر وغير مباشر.. والذي يلاحِظ مكاتبات الإمام عليه السلام ورسائله في ذلك، يجد أنه لا يكشف عن الشاكي، ولا يفصح عن اسمه، بل يكتفي بالكتابة إلى المسؤول الذي يعنيه الأمر، أنه قد (بلغني).

لقد كان الإمام عليه السلام ينـزّل آحاد الناس منـزلة الولد له، ويوصي بهم ولاة البلاد والأصقاع خيراً، فهو القائل في كتابٍ له لمحمد بن أبي بكر: «فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وابسط لهم وجهك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة»[1].

وليس هذا بمعنى المساواة بين الجميع، المحسن منهم والمسيء؛ لأن ذلك خلاف سيرة الإمام علي عليه السلام في الإطراء على المحسن وتقريبه، وذمّ المسيء وملامته: «ولا يكوننَّ المحسن والمسيء عندك بمنـزلةٍ سواء.. »[2].

كان الإمام عليه السلام يميّز في تعامله بين المطيع والمتمرّد، وبين المحسن والمسيء، فقد كتب في كتابٍ له إلى أهل الكوفة يثني عليهم قائلاً: «وجزاكم الله من أهل مصر عن أهل بيت نبيكم أحسن ما يجزي العاملين بطاعته، والشاكرين لنعمته، فقد سمعتم وأطعتم، ودُعيتم فأجبتم»[3].

وكتب عليه السلام إلى أهل البصرة بعد حرب الجمل: «وقد كان من انتشار حَبلِكُم وشقاقكم ما لم تَغْبَوا عنه، فعفوتُ عن مجرمكم، ورفعتُ السيف عن مُدبركم، وقبلتُ من مقبلكم. فإن خَطَت بكم الأُمور المردية، وسفه الآراء الجائرة إلى منابذتي وخلافي، فها أنا ذا قد قرَّبتُ جيادي، ورحَلْتُ ركابي، ولئن ألجأتموني إلى المسير إليكم؛ لأوقعنَّ

(١) نهج البلاغة: ٣٨٣، الكتاب رقم: ٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٠، الكتاب رقم: ٥٣.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦٤، الكتاب رقم: ٢.

بكم وقعة لا يكون يوم الجمل إليها إلا كلعقة لاعق، مع أني عارف لذي الطاعة منكم فضله، ولذي النصيحة حقّة، غير متجاوز مُتَّهماً إلى بريءٍ، ولا ناكثاً إلى وفيٍّ»[١].

وكتبعليه السلام في عهده إلى مالك بن الأشتر يوصيه بالرحمة بالناس، والرفق بهم: «فإن شكوا ثقلاً أو علّةً.. خفَّفت عنهم بما ترجو أن يَصلُح به أمرهم»[٢].

كما أوصاه بالمساواة بين جميع الناس، قائلاً: «فإنّ للأقصى منهم مثل الذي للأدنى»[٣].

وقال أيضاً يوصيه بالرعية: «وأشعِر قلبك الرحمة للرعية، والمحبّة لهم، واللطف بهم.. أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومن لك فيه هوىً من رعيتك، فإنك إلا تفعل تظلم»[٤]... ما أعظمها من كلمة! تصلح قانوناً للحكّام والولاة، في أن يرفقوا بالرعية ويرحموها، وإلاّ كانوا على حافّة الظلم إن عاجلاً أو آجلاً.

كان الإمامعليه السلام ينطلق في وصاياه من منطلق صيانة الكرامة الإنسانية، فيوصي ولاتَه بالناس قائلاً: «فإن شكوا ثقلاً أو علةً، أو انقطاع شرب أو بالَّة، أو إحالة أرض اغتمرها غرق، أو أجحف بها عطش، خفَّفت عنهم بما ترجو أن يصلُح به أمرهم»[٥].

ويقول أيضاً: «واعلم أنه ليس شيء بأدعى إلى حُسن ظنّ راعٍ برعيّته من إحسانه إليهم، وتخفيفه المؤونات عليهم، وترك استكراهه إيّاهم على ما ليس له قبلهم»[٦].

كما أنهعليه السلام كان يرى لزوم حفظ أسرار الرعية، والتكتّم عليها: «فإنّ في الناس

---

(١) المصدر نفسه: ٣٨٩، الكتاب رقم: ٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٦، الكتاب رقم: ٥٣.

(٣) المصدر نفسه: ٤٣٨.

(٤) المصدر نفسه: ٤٢٧ و٤٢٨.

(٥) المصدر نفسه: ٤٣٦.

(٦) المصدر نفسه: ٤٣١.

عيوباً، الوالي أحقُّ مَن سَتَرَها، فلا تكشفنَّ عمّا غاب عنك منها، فإنّما عليك تطهير ما ظهر لك»[1].

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا المضمار، أن السياسيّين في الأنظمة الفاسدة جميعها، يحاولون ـ عند العجز عن إصلاح الأُمور ـ الإلقاء باللائمة على غيرهم، وتبرئة الحكّام من ذلك، وإظهارهم بمظهر الجاهل بوجود هذه المفاسد.. وهذا ما يكشف عنه الإمام أميرالمؤمنينعليه السلام بكلّ وضوح، ومن غير دفاعٍ أو تبرير لسلوك الولاة والعمّال، حيث يكتب لبعض عمّاله، بأن الرعية تحمّل الوالي أخطاء من ينصّبهم عليها إذا هو لم يُعر أهميّةً لذلك، سواء كانت سيرة شخص الوالي حسنةً أو سيئة مع الرعية، فهو ـ لا محالة ـ مسؤول عن تلك الأخطاء بنظر الأُمّة.

على خطٍّ آخر، نجد الإمامعليه السلام يحاول من خلال وصاياه للولاة، تأمين المستوى الأفضل من الراحة والرفاه لحياة الرعية، حيث يوصيهم بالرقابة على الأسعار وضبطها، وعدم التلاعب بها، فيقول: «وتفقّد أُمورهم بحضرتك، وفي حواشي بلادك، واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّةٍ للعامة، وعيبٍ على الولاة»[2].

الرقابة على المسؤولين والموظّفين الحكوميين

كانت سيرة الإمام عليعليه السلام قائمةً عى متابعة الشكاوى والاعتراضات، وإبلاغها إلى المسؤولين المعنيّين من خلال مكاتبتهم بالأمر، ولومهم عليه، ونصيحتهم وتوجيههم لما ينبغي ويلزم.. وتختلف هذه المكاتيب باختلاف الموارد والموضوعات، إلاّ أنها شاملة للجميع بلا استثناء؛ لأنّهعليه السلام كان يراقب الجميع بلا استثناء، ولا يحجزه في ذلك قرابةٌ بسببٍ أو نسب.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣٨.

لقد تضمنت بعض هذه الرسائل وصايا وتوجيهات عامّة، من خلال نقد الإمام عليه السلام لسيرة بعض الولاة. فقد كتب لكميل بن زياد قائلاً: «أمّا بعد، فإنّ تضييع المرء ما وُلّي، وتكلّفه ما كُفي لَعَجزٌ حاضر ورأيٌ متبّر»[١].

والظاهر من هذه الرسالة، أنّ كميل كان قد تخطّى حدود مسؤوليّته المناطة به بما يلزم منه الضرر على المسلمين، فضلاً عن خلوّ تصرّفه من المصلحة لهم.. ومما لا شك فيه، فإنّ تراكم المسؤوليات وتداخلها، وتخطّي حدودها، يُعدّ من أعظم الإشكاليات التي تؤدي إلى خسائر فادحة وكبيرة تلحق بالنظام.

لقد اشتملت رسائل الإمام علي عليه السلام إلى ولاته على نكات مهمّة تتعلّق ببعض الأخطاء في سلوكيّاتهم وخياناتهم، كما في رسالته إلى ابن عمه ابن عباس، التي احتوت على مسائل مهمّة: «أمّا بعد، فإنّي كنت أشركتك في أمانتي... فلا ابن عمك آسيت، ولا الأمانة أدّيت، وكأنّك لم تكن الله تريد بجهادك، وكأنّك لم تكن على بينة من ربّك، وكأنّك إنما كنت تكيد هذه الأُمّة عن دنياهم، وتنوي غرّتهم في فيئهم، فلما أمكنتك الشدّة في خيانة الأُمّة أسرعت الكرّة، وعاجلت الوثبة، واختطفت ما قدرت عليه من أموالهم المصونة لأراملهم وأيتامهم اختطاف الذئب الأزلّ دامية المعزى الكسيرة، فحملته إلى الحجاز.. فاتّق الله، واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنّك إن لم تفعل ثمّ أمكنني الله منك لأُعذِرنَّ إلى الله فيك، ولأضربنّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلاّ دخل النار»[٢].

قال الشارح البحراني في تفسير معنى الشراكة: «إشراكه إيّاه في أمانته التي ائتمنه الله عليها، وهي ولاية أمر الرعية، والقيام بإصلاح أُمورهم في معاشهم ومعادهم»[٣].

وأعظِم بها من كلمة، تحثّ الولاة والمسؤولين ـ في أيّ رتبة ومقام كانوا ـ على

---

(١) المصدر نفسه: ٤٥٠، الكتاب رقم: ٦١.

(٢) المصدر نفسه: ٤١٢ ـ ٤١٤، الكتاب رقم: ٤١.

(٣) البحراني، ميثم بن علي، شرح نهج البلاغة ٥: ٨٦.

الاهتمام بحياة الناس، وإعمارها في الدنيا والآخرة.

والملاحظ في هذ النصّ أنّ الإمامعليه السلام لم يأخذ بنظر الاعتبار قرابته من ابن عباس، فلذا نجده يتكلّم معه بأشدّ ما يكون الكلام.

ويردّ الإمامعليه السلام في ذيل رسالته على ما يتوهّمه أمثال ابن عباس، فيُقسم بالله قائلاً: «وأُقسم بالله ربِّ العالمين ما يسرّني أنّ ما أخذته من أموالهم حلالٌ لي، أتركه ميراثاً لمن بعدي»[1].

كما كتبعليه السلام مخاطباً المنذر بن الجارود بعد خيانته، وسرقته أربعة آلاف درهم من بيت المال: «أمّا بعد، فإنّ صلاح أبيك غرّني منك، وظننتُ أنّك تتّبع هديه، وتسلك سبيله، فإذا أنت فيما رُقِّي إليَّ عنك لا تدعُ لهواك انقياداً، ولا تُبقي لآخرتك عتاداً، تعمر دنياك بخراب آخرتك، وتصل عشيرتك بقطيعة دينك»[2].

ويتّضح من هذا الكتاب، أنّ الإمام عليعليه السلام وإن كان يلاحظ في اختيار الولاة أُسرهم التي ينتمون إليها، إلاّ أنّه لم يكن يكتفي بذلك فحسب، بل يلاحظ السلوك الشخصي للفرد، وينتقد سلوك الولاة الذين يُقدّمون قومهم، ويحملونهم على رقاب الناس، وهي ظاهرة تُعدّ من أهم نقاط الضعف التي تتعرّض لها الحكومات.

وفي كتاب آخر لهعليه السلام إلى مصقلة بن هبيرة الشيباني جاء فيه: «بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته فقد أسخطتَ إلهك، وعصيتَ إمامك. إنّك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحُهُم وخيولُهُم، وأُريقت عليه دماؤُهُم، فيمن اعتامكَ من أعراب قومك»[3].

وقد كان مصقلة والياً على أردشير خرّة من بلاد فارس، فكان يوزّع المال في أبناء قومه من العرب، ويدنيهم، ويحرم باقي المسلمين من ذلك، ثم التحق ومعه أموال بيت

---

(١) نهج البلاغة: ٤١٢ ـ ٤١٤، الكتاب رقم: ٤١.

(٢) المصدر نفسه: ٤٦١، الكتاب رقم: ٧١.

(٣) المصدر نفسه: ٤١٥، الكتاب رقم: ٤٣.

المال بمعاوية[١].

وكتب إلى زياد بن أبيه خليفة عامله ابن عباس على البصرة، وكانت ولايته على مناطق واسعة هناك، تشمل الأهواز وكرمان وفارس: «وإنّي أُقسم بالله قسماً صادقاً، لئن بلغني أنّك خنت من فيء المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً، لأشُدّنّ عليك شدّة تدعك قليل الوفر، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر»[٢].

والظاهر من الكتاب، عدم وجود ما يدلّ على خيانة زياد بن أبيه بشكل قطعي وملموس، ولكن ثمّة نظرة كان الإمامعليه السلام يحملها تجاهه، كما تدلّ على تورطه.

ومما يلفت الانتباه في هذا الكتاب، تحذير الإمامعليه السلام من أنواع الخيانة كلّها، كبيرةً كانت أو صغيرة؛ لأنّه ـ وكما تقول العرب ـ: «ما عفّ عن الدرّة من سرق الذرّة».

وفي كتاب خامس يشير الإمام أمير المؤمنينعليه السلام إلى خيانة بعض عمّاله، وهو إمّا مجهول الهوية أو مختلف فيه، إلاّ أنّ الذي يظهر من لحن الكتاب، أنّه كان كثير الظلم، آكلاً للمال من غير حلّه، فقد جاء في هذا الكتاب: «أما بعد، فقد بلغني عنك أمر، إن كنت فعلته فقد أسخطتَ ربّك، وعصيت إمامك، وأخزيت أمانتك.. وبلغني أنك جرَّدت الأرض فأخذت ما تحت قدميك، وأكلت ما تحت يديك، فارفع إليَّ حسابك، واعلم أنّ حساب الله أعظم من حساب الناس»[٣].

وفي ضوء هذا الكتاب، يتبيّن أنّ العقاب ينال كلّ عامل أو مسؤول لا يتمتّع بالكفاءة في أداء مسؤوليّته، أو خائنٍ لأمانته، يعطّل الأرض العامرة ويحوّلها إلى أرض بائرة لا فائدة فيها للعامّة، ويقتطع أراضي الرعية، ويحمل الفقراء والمعدمين على دفع الخراج والضرائب.

---

(١) المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢٨، و٣: ١١٩ ـ ١٥٠، ونهج البلاغة: ٨٥، الخطبة: ٤٤.

(٢) نهج البلاغة: ٣٧٧، الكتاب رقم: ٢٠.

(٣) المصدر نفسه: ٤١٢، الكتاب رقم: ٤٠.

إنّ هذا المنهج المتشدد من قبل الإمام عليعليه السلام، لا يعني عدم سياسته ومداراته، بمقدار ما يعني أنّ الحكومة الظاهرية بنظر الإمامعليه السلام وأصحابه، لا تمثل هدفاً، وإنّما الهدف تحقيق العدالة في جميع المجالات، فقد ورد في الحديث الشريف: «من ولي لنا عملاً فليتزوّج، وليتّخذ مسكناً ومركباً وخادماً، فمن اتّخذ سوى ذلك، جاء يوم القيامة عادلاً غالاً سارقاً»[1].

وأمّا الكتاب السادس لهعليه السلام، فقد خاطب فيه أحد عمّاله، ممّن كان سيّىء المعاملة مع رعيّته من غير المسلمين، فكتب إليه ـ وهو يرشده وينصحه ـ: «أمّا بعد، فإنّ دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظةً وقسوة، واحتقاراً وجفوة، ونظرت فلم أرهم أهلاً لأن يُدنَوا لشِرْكِهِم، ولا أن يُقصَوا ويُجفوا لعهدهم»[2].

ويُفهم من هذا النصّ، أنّ الإمامعليه السلام كان يدقّق في مضامين الشكاوى المرفوعة إليه، ويتأكّد من صحّتها وسقمها، ثم يتخذ ما هو المناسب بشأنها، ولذا نجده يوصي عامله هذا ـ بعد التأكّد من صحّة ما قيل بحقه: «فالبَس لهم جلباباً من اللين تشوبه بطرفٍ من الشدّة، وداول لهم بين القسوة والرأفة»[3].

وآخر كتاب لهعليه السلام نستعرضه، هو ما كتبه إلى قاضي حكومته شريح، جاء فيه: «بلغني أنك ابتعت داراً بثمانين ديناراً، وكتبت لها كتاباً، وأشهدت فيه شهوداً»[4]، فالملاحظ في هذا الكتاب انتقاد الإمامعليه السلام حتى لقاضيه المنصوب من قبله وتعريته لما قام به من إسباغ صبغةٍ قانونية على تصرّفاته.. وقد تعرّض شرّاح نهج البلاغة إلى نقل صور وقضايا مريرة ومربّية في نفس الوقت، لتخلّفات بعض القضاة في حكومة الإمامعليه السلام وارتشائهم.

---

(١) المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٦: ١٦٥.

(٢) نهج البلاغة: ٣٧٦، الكتاب رقم: ١٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٣٦٤، الكتاب رقم: ٣.

حصيلة واستنتاج

١ ـ من معطيات سيرة الإمام علي وسياسته، التأكيد على حضور الحاكم العادل وجميع المسؤولين في دائرة مسؤولياتهم وأعمالهم، ورصدهم لحركة المجتمع، والعاملين في الساحة، والمسؤولين عليها.

٢ ـ لقد أكدت سيرة الإمامعليه السلام من خلال اتّباع أساليب عديدة ـ منها: المكاتبة، والتقريع بالمراسلة، وطرح الموضوع بجميع تفاصيله وجزئياته وعدم الاكتفاء بالأُمور الكليّة، والمكاشفة بطرح الإشكالات والنواقص التي تتضمّنها الشكاوى المرفوعة ـ على تكريم الشخصية الإنسانية، والتعامل معها بشكلٍ لائق ومناسب، وتحذير الجميع من ظاهرة رفع الشعارات الفضفاضة والكبيرة، وعدم تشخيص الجرح ووضع الدواء له.

٣ ـ أثبتت سيرة الإمامعليه السلام من خلال تصدّيه لأمر الحكومة، وسيطرته على بيت المال، إشرافَه الكامل، ورصدَه لحركة المسؤولين، كي لا تُستغلّ أموال الدولة، أو يُساء الاستفادة منها، معتبراً هذا الأمر غايةً في الخطورة، بحيث كانعليه السلام يبدي ردود فعله ـ وبشكل مناسب ـ مع أدنى ظاهرةٍ من هذا القبيل.. فقد كتب ـ على سبيل المثال ـ إلى عثمان بن حنيف: «أما بعد، يا ابن حنيف، فقد بلغني أن رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبةٍ فأسرعت إليها.. وما ظننتُ أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلُهُم مجفوّ، وغنيّهم مدعوّ»[١].

٤ ـ تقوم سيرة الإمامعليه السلام على المساواة بين البعيد والقريب، والصديق والغريب، سواء بسواء.. وكان من نماذج هذا التعامل الإسلامي الرفيع، تعاملهعليه السلام مع أخيه عقيل وابن عمّه ابن عباس، بل إنّ مسؤوليّة الرحم والقرابة في مقياس الإمامعليه السلام تتضاعف أكثر من غيرها[٢].

---

(١) المصدر نفسه: ٤١٦، الكتاب رقم: ٤٥.

(٢) العلوي، إبراهيم، مجلة المشكاة، العدد ٦٦.

٥ ـ عدم السماح للجميع بالاستفادة من المال الحرام، ومن أموال بيت المال الذي هو للمسلمين قاطبة، وليس للمسؤولين والمتصدّين الاستفادة من الأموال العامّة إلاّ بمقدار ما يتناسب وشأنهم الخاص.

وأمّا المال الحلال الحاصل من الكدّ والجهد الشخصي، فإنّ له أيضاً حدوداً ضيّقة لدى الإمام عليه السلام، فهو يفرض قيوداً شديدة على أئمة المسلمين والمتصدّين.. ويطالبهم بأن يقيسوا أنفسهم بضعاف الناس، ما دام في بلاد المسلمين من لا عهد له بالشبع.. وهذا بعكس عامة الناس، بل وحتى أتباعه، فإنّه يطمح لهم في حياة مرفهة، وأن يستفيدوا من المواهب الطبيعية لهم، شريطة مراعاة الحقّ الإلهي والإنساني، ذلك كلّه دون أن يجيز العمل بمفهوم العزوف عن الدنيا بمفهومه السلبي.

استغلال السلطة

قراءة في ظاهرة الحاشية ودورها في تخريب النظام السياسي

مجموعة من الباحثين القرآنيين

ترجمة: ضياء الدين الخزرجي

المقدمة

من خلال قراءة واعية للتاريخ بشكل عام، يمكن أن نستنتج أن الكثير من الوقائع والأحداث ـ حيث تمثل تجارب ذات قيمة خاضتها الأمم متحمّلةً آثارها السلبية أو الإيجابية ـ ما هي إلا دروس وعبر تقع في سياق: «إياك أعني واسمعي يا جارة»؛ فهي موجّهة بالدرجة الأولى إلى الرؤساء والحكّام وساسة البلاد في عصرنا الحاضر.

إنّ دراسة تاريخ الماضي، وتسليط الأضواء على أحداثه، ومشاهدة سياسة الحكام على مرّه، وحالات المراوغة والدجل والازدواجية لبعضهم في سياستهم، يحثنا على الاعتبار والاتعاظ بها، واختيار الأسلوب الأمثل في مسيرة الأمّة وحركتها في الحياة.

ولعلّ هناك بعض الساسة والحكّام يرفضون أيّ نوع من التدخل لذويهم والمنتسبين إليهم في الحكم، أو في البرمجة والتخطيط لرسم سياسة النظام، أو في التصرّف في خزينة الدولة وميزانيتها المالية؛ أو في إنفاق الأموال التي تعود إلى بيت المال، أو في تعيين موظّفي الدولة أو عزلهم، إلا أن النظر الدقيق للحوادث التاريخية وتجارب الماضين

والسعي لمعرفة المعايير والموازين الإسلامية سوف لا يخلو من الفائدة والاعتبار حتى لهؤلاء الساسة والحكّام أنفسهم.

الحكّام والعلماء ركنان مهمّان في الأمّة

روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «صنفان من أمتي إذا صلحا صلحت أمتي، وإذا فسدا فسدت أمتي، قيل: يا رسول الله، ومن هم؟ قال: الفقهاء والأمراء»[1].

ومن أهمّ وأبرز علامات الصلاح في هذين الصنفين تطهيرُ محيط أسرة الحاكم والعالم من النفعيين وذوي الأطماع والمصالح، والعناصر المنتسبة لهم من الانتهازيين المنتسبين بالنسب والقرابة كالأزواج والأبناء وغيرهم من العناصر الأخرى المقرّبة من الحاكم أو العالم.

إنّ بداية الضعف والتفسّخ الذي يدبّ في النظام؛ وتفشي ظاهرة الانحراف والسقوط عند الحاكم إنما تنشأ فيما لو أجاز لأسرته وذويه الدخول إلى عرصة السياسة والاقتراب من أجهزة الحكم؛ ثم إسناد الوظائف الحكومية والمناصب العالية في الدولة لهم، وخصّهم بها دون غيرهم ممن يمتلك الكفاءة والمقدرة الإدارية في تحمّل المسؤولية، مما يقود إلى استيلائهم ـ بعد ذلك ـ على مقاليد الحكم، وانفرادهم بالسيطرة على مقدّرات الأمة، وأخذهم بزمام الأمور حتى يجرّدوا الحاكم من أي قدرة وإرادة في مواجهة الأحداث أو التغلّب عليها؛ فيتحوّل إلى لعبة يتراماها الصبيان، يملون عليه رغباتهم، فيعزلون وينصبون من يشاءون، ويعطون ويمنعون من يشاءون، وهو في ذلك كلّه خاضع لهم، كالميّت بيد غاسله، ليس له إرادة سوى الرضوخ والتسليم.

وهذا من أبشع الجرائم وأقبح الظلم الذي يمكن ارتكابه بحق الأمّة والإنسانية؛ لأنّ هؤلاء ـ في النتيجة ـ يرون لأنفسهم حقّاً على الأمة؛ وأنهم بعيدون عن أن تنالهم

---

(١) تحف العقول: ٥٠.

أيدي العدالة والعقوبة على تصرّفاتهم وأفعالهم غير الشرعية؛ ومن خلال ذلك تراهم يظهرون للأمة بأن أيّ اعتراض أو رفض ليس فقط سوف لن يلاقي آذاناً صاغية وإنما سيعرّضها لأقسى العقوبات وأبشع الممارسات.

إن الطامّة الكبرى والمصيبة العظمى تتضاعف على الأمّة فيما لو رأت الحاكم يضفي الشرعية على أساليب منتسبيه والمقرّبين منه، ويقوم بتبرير تصرّفاتهم الطائشة في الحكم، ويغضّ الطرف عن جرائمهم دون أن يتعرّض لهم بسوء، بل يقوم بالعكس من ذلك، حيث إنه يعتمد عليهم في مهامّه، وينيط بهم المسؤوليات الخطيرة في الحكم. أمّا المعارضون له، فلا يُظهر لهم وجهاً حسناً ولا بشاشة ومودّة؛ بل يريهم الغلظة والقسوة والصرامة والتأنيب.

ويزداد جور هؤلاء وتعسّفهم في حقّ الأمة؛ كلّما ازداد سعيهم وراء مصالحهم وأطماعهم الخاصة، وتحقيق أغراضهم المشبوهة، فيصل بهم الأمر إلى أنّ الفضائح لا تثنيهم، وأن الإجراءات المتخذة بحقّهم لا توقفهم عن عزمهم، ولا تؤثر فيهم[1].

فالحاكم أو ـ بعبارة أخرى ـ المرء الذي جاء بمفرده إلى سدّة الحكم وإدارة الأمور يوماً؛ تحوّل بين عشيّة وضحاها إلى دكتاتورية وطبقة مستبدّة مسلّطة على رقاب الأمّة؛ لأنه جاء بأسرته كلّها إلى الحكم، وصار جهاز الحكم بسرعة (مافيا) يديرها هؤلاء؛ حيث يستحوذ كلّ واحد منهم على مركز مهم من مراكز الدولة، خصوصاً ما يرتبط بمقدرات الأمة ومصيرها أو بيت المال، وفي النتيجة، تدير الأسرة دفّة الحكم، وتحلّ

---

(١) قال الشاعر الإيراني سعدي: اصطاد الملك أنوشيروان صيداً في البرية ولم يكن لديه ملحاً، فأرسل غلامه ليأتي له بالملح، فقال له أنوشيروان: اشتر الملح بمبلغ لكي لا تكون سنّة ورسماً، وتفسد القرية، فقالوا: وما وجه الفساد فيها؟ قال: كان بناء الظلم في العالم حقيراً، فأضاف عليه كل من جاء إلى العالم حتى صار بهذا المستوى، وقال : لو تناول الملك تفاحةً من بستان رعيته، فغلمانه سيقطعون الشجرة من أصلها، ولو أخذ السلطان خمس بيضات ظلماً، فإن جيشه سيشوي بالسيخ ألف دجاجة!!

العلاقات العائلية مكان القوانين والقرارات العقلائية؛ وتشيع في المجتمع حالات التفسخ وعدم الانضباط واللاأبالية، بل التعدّي على بيت المال والاستيلاء على أمواله وإتلافها مما يجرّ إلى التذمّر والسخط، وأخذ الرشاوى في الملأ العام، وعدم احترام ورعاية الحقوق الفردية والاجتماعية، والظلم وإيذاء الناس والضعف والعجز، وعدم الإبداع، وفقدان النشاط والحيوية؛ وإضاعة القوى العاملة وإهدارها، وتضعيف الاستثمارات الوطنية.

بالإضافة إلى ذلك، ثمّة نتائج أخرى تظهر آثارها واضحةً إثر تلك السياسات اللامشروعة واللامباركة لتلك الأنظمة وهي: استخدام القوى العاطلة والخاملة عديمة الإرادة والحركة والتي لا تمتلك أي كفاءة وقابلية على الأداء، يتبعها تسريح الطاقات العاملة والمخلصة من ذوي الكفاءة والاختصاص والخبرة؛ وإبعادها عن دورها في العمران والبناء؛ وإبقاء العمل الأساسي والمهم مطروحاً جانباً ليس له من يبادر إلى إنجازه وإتمامه.

الحلول وأساليب العلاج

يبتني هذا النوع من الانحراف في نظر الإمام علي عليه السلام على بعض العوامل النفسية والحالات الخلقية؛ وهي سعي الحاكم وراء المنافع وتحقيق أغراضه الشخصيّة؛ وهذه الظاهرة المرضية يمكنها أن تنتقل إلى سائر الأفراد.

لقد وضع الإمام علي عليه السلام لهذه الظاهرة علاجاً، ونهيالآخرين عن التخلّق بها، فكان هذا العلاج موجّهاً أولاً إلى ذات الحاكم ونفسه ليطهّرها من الأدناس؛ لأن الحاكم أو أي مسؤول في إدارة البلاد إن لم تمنعه نفسه عن التجري والتعدّي على بيت المال ـ رغم سعيه في تضييق المسالك على غيره في ذلك ـ فلن يقدر على سدّ الأبواب أمام ذويه والمنتسبين له في الحكم، ومنعهم من الانقضاض على بيت المال، والوثبة عليه وسرقته متى ما سنحت لهم الفرصة بذلك.

ولذا قال الإمام علي عليه السلام في وصيته لمالك الأشتر في هذا المجال: «وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة، والتغابي عما يعنى به، مما قد وضع للعيون، فإنّه مأخوذ منك لغيرك، وعمّا قليل تنكشف عنك أغطية الأمور، وينتصف منك للمظلوم»[١].

ولم يكن نهج الإمام علي عليه السلام في التعامل مع نفسه ليسمح لذويه والمقرّبين منه والمنتسبين له بانتهاز الفرصة والقيام بأفعال غير مشروعة في الحكم، لأنهم كانوا يراقبون الإمام في تصرّفاتهم ويخافون سطوته، ولا يتجرأ أحد منهم على القيام بالتضليل والخداع؛ أو التوسل بالأساليب الملتوية لتوجيه أعماله، وقد خاطب عليه السلام أهل الكوفة بقوله: «يا أهل الكوفة، دخلت بلادكم بأشمالي هذه، ورحلتي وراحلتي ها هي؛ فإن خرجت من بلادكم بغير ما دخلت، فإنني من الخائنين»[٢].

وقد وصفه ابن أبي الحديد المعتزلي بقوله: «وكانت نفقته تأتيه من غلّته بالمدينة «بينبع»، وهي تبلغ أربعة آلاف دينار، وفي رواية: أربعين ألف دينار، فكان ينفقها كلّها في سبيل الله، ويطعم الناس منها خبزاً ولحماً، ويأكل هو الثريد بالزيت»[٣]، وهذا درس عملي منه عليه السلام لذويه والمنتسبين له وحاشيته الملتفّين حوله كي لا يتوقعوا منه أكثر من حقّهم في العطاء.

إنّ الحاكم ـ مهما بلغ من الصلاح والورع وترك المراوغة والاحتيال ـ ربما يقع تحت تأثير حاشيته وذويه، فينقاد لاستغلال النفوذ والموقع في السلطة للحصول على الفوائد والامتيازات اللامشروعة على حساب الآخرين، مما يتنافى ومصالح الأمة وأهدافها.

ومعالجة هذه الظاهرة الخطرة تلزم الحاكم أن يجعل نفسه أميناً على أموال الأمّة

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة: ٥٣.

(٢) محمد رضا الحكيمي، محمد الحكيمي، علي الحكيمي، الحياة: ٢٦٠ ـ ٢٥٩؛ ومناقب ابن شهرآشوب ٢: ٩٨. وشرح النهج لابن أبي الحديد ٢: ٣٠٠؛ ومصطفى دلشاد الطهراني، السيرة النبوية، المجلد الأول.

(٣) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة: ٢٠٠؛ وابن عبد البر، أسد الغابة ٤: ١٠٢.

وحافظاً لممتلكاتها، لا أن يجعل من السلطة السياسية والحكم غرضاً لتحقيق أطماعه الخاصة، أو يجعلها طعمةً له، بل يجب أن يراها أمانةً في عنقه[١]، حينها يتحتّم عليه أن يقف أمام التحديات الكثيرة المتمثلة بالاحتيالات والتصرفات اللامشروعة التي يمكن أن يرتكبها بعض النفعيين والانتهازيين، من ذوي النفوذ من الأقرباء والمنتسبين لهم وحاشيتهم في السلطة، وكذا من الخونة والمرائين وأبناء الأمراء والمسؤولين وغيرهم؛ ليقطع عليهم السبل في أن تسوّل لهم أنفسهم التطاول على القوانين؛ وارتكاب الأفعال المخالفة للشرع ومصالح الأمّة.

الاستئثار بالبطانة والخاصّة ممنوع في الحكم

يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الصدد في عهده الذي عهده إلى مالك الأشتر: «ثمّ إنّ للوالي خاصّة وبطانة؛ فيهم استئثار وتطاول وقلّة إنصاف في معاملة؛ فاحسم مادّة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تقطعَنّ لأحد من حاشيتك وحامّتك قطيعة؛ ولا يَطمعنّ منك في اعتقاد عقدة، تضرّ بمن يليها من الناس، في شرب أو عمل مشترك، يحملون مؤونته على غيرهم؛ فيكون مهنأ ذلك لهم دونك، وعيبهُ عليك في الدنيا والآخرة»[٢].

ويتضح من كلامه عليه السلام في هذه الرسالة أنّ سلامة الإدارة والجهاز الحاكم إنّما تتلخّص في أنّ على الحاكم أن لا يؤثر أحداً على الآخرين؛ ويساوي بين الناس؛ ويقف أمام حاشيته والمنتسبين له، ويمنعهم فيما إذا أرادوا التطاول على القانون وحقوق الأمّة أو الاستهانة بها، أو سلبها ثرواتها، أو تحقيق أطماعهم وأغراضهم بسبب انتسابهم للحاكم.

إنّ فسح المجال للانتهازيين والنفعيين لتحقيق أطماعهم، وترك الأبواب لهم مشرّعةً

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة: ٥.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة: ٥٣.

ليفعلوا ما يشاءون، لا يجرّهم إلى الضياع والانحراف فحسب، بل يسوق الأمّة نحو الظلم والحرمان وعدم الإنصاف[١]، فلا يمكن تأويل قولهعليه السلام: «فاحسم» الظاهرة في الأمر، وقوله: «ولا تُقطعنّ لأحدٍ من حاشيتك وحامتك قطيعة» الظاهرة في النهي المؤكّد إلى الكراهة، بل هي صريحة في الحرمة؛ أي حرمة السماح لهم بالتدخّل في أمور الحكم والتلاعب بمقدّرات الأمة، أو منحهم العطاء بلا رادع؛ لأنّ هذا الأسلوب في التعامل اللامشروع إنّما يخضع للعلاقات الشخصية، لا القانون والقرارات العقلائية الطبيعية، فلا مانع ـ عقلاً ولا شرعاً ـ من تسليم الوظائف الحكومية لهم ولعامّة الأمة بلا فرق بينهم، ورعاية الحاكم للمساواة وعدم إيثار ذويه والمنتسبين له على الآخرين من دون كفاءة، أو أنّه يوزع لهم الأراضي لإحيائها وإنمائها على ضوء القوانين؛ لا أن يخضع التوزيع للطابع الطائفي والقومي، أو العلاقات العائلية والقرابة!!

إنّ إضفاء تلك الصبغة على الحكم ستجرّ بالنتيجة إلى انهيار النظام كلّه، فهذا الأمر ينبغي أن يخضع للقوانين والقرارات العقلائية الصحيحة؛ وهو في غاية الصعوبة؛ ولا يمكن أن يتحمّل مسؤوليته إلا قلّة قليلة من الذين أخلصوا لله فزادهم إيماناً، لذا، فإنّ تطبيق هذه القوانين والقرارات من قبل أصحاب النفوذ والمسؤولين المعنيين بالإدارة في غاية الصعوبة؛ فلو امتلك بعضٌ هذه الخصائص فسيبلغوا غاية الصلاح والتقوى، وبالتالي سيمارسون وظائفهم بمنتهى العدل والإنصاف.

لقد حلّت بالبلاد الإسلامية بعد استشهاد الإمام عليعليه السلام الكوارث والويلات؛ وعادت الطائفية والعصبية الجاهلية البغيضة إلى الحكم؛ وساد التمييز العنصري بمختلف أشكاله في الإدارة السياسية الحاكمة، وقد دلّت الشواهد والقرائن التاريخية والبراهين العلمية والعقلية على أن توزيع الثروة واستغلال النفوذ في السلطة إنّما كان قائماً على أساس العلاقات الشخصية، دون الخضوع للقوانين والقرارات التي تصبّ في

---

(١) السيد عبد المحسن فضل الله، نظرية الحكم والإدارة في عهد الإمامعليه السلام لمالك الأشتر: ١١٧.

إطار النظام الإسلامي؛ وخاصة فترة حكم بني أمية، الذين لم يكن لهم نظير في تاريخ الحكم الإسلامي في استخدامهم لأساليب الخداع والزيف والتضليل[1].

السيرة النبوية

نشير في هذا المقطع من البحث إجمالاً من خلال قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ إلى السيرة النبوية الشريفة التي تقتدي بها الأمّة الإسلامية في مسيرتها.

لقد كان النبيﷺ يرفض في سيرته ودعوته مختلف أشكال الدواعي النسبية لاستغلالها في الحكم؛ أو استغلال القريبين والمنتسبين له هذه الذريعة للانتفاع اللامشروع أو العمل على تحقيق بعض الممارسات التي تدرّ عليهم الفائدة والمصلحة على حساب الآخرين، بل كانﷺ يعاملهم على السواء بلا فرق بينهم؛ «أي مساواتهم أمام القانون الإلهي، وتنـزيههم عن التعدي على أموال الأمّة».

وقد سار الإمام عليعليه السلام على نهجه وطبّق تعاليمه كلّها؛ فكان له أفضل ناصر ومعين، ووزيره الذي يفترش الأرض ويرتزق من كدحه وأمواله؛ ولا يرى لنفسه أي حقّ أو ميزة من هذه الناحية على سائر الأمة، رغم ما قام به من جهاد وكفاح لتقوية الدين وترسيخ دعائمه؛ فقد كانﷺ يتساوى مع سائر أبناء الأمّة في الوظائف والقوانين كلّها.

وهذا بيت ابنة رسول اللهﷺ خالٍ من المتاع والأثاث الزائد، وبعيد عن التجمّل والترف، وتراها ترقع ثيابها وتوصلها بوصائل كما يفعل الآخرون، وقد سار بنو هاشم ـ ممن اقتدى برسول اللهﷺ والإمام عليعليه السلام ـ أيضاً على هذا المنوال.

روي أن آية الزكاة لمّا نزلت، وكان أحد مصارفها «العاملون عليها» جاء أناس من بني هاشم إلى رسول اللهﷺ فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشي، وقالوا:

---

(١) محمد تقي الجعفري، حكمة المبادئ السياسية في الإسلام: ٢٥٨.

يكون لنا هذا السهم الذي جعله للعاملين عليها؛ فنحن أولى به!! فقال رسول الله ﷺ: «يا بني عبدالمطلب، إن الصدقة لا تحلّ لي ولا لكم» ثم قال: «فما ظنّكم يا بني عبدالمطلب إذا أخذت بحلقة الباب، أتروني مؤثراً عليكم غيركم»!! أي إني أريد صلاح الأمّة وخيركم[١].

وروي أيضاً أن ابن الحضرمي بعث إلى رسول الله ﷺ من البحرين ثمانين ألفاً ـ ما أتاه مال أكثر منه لا قبل ولا بعد ـ فنثرت على حصير ونودي بالصلاة، فجاء رسول الله ﷺ فمثل قائماً على المال، وجاء أهل المسجد، فما كان يومئذٍ عدد ولا وزن، ما كان إلا فيضاً.. وجاء العباس بن عبدالمطلب ـ وكان كثير العيال ـ فحثا في خميصة عليه، وذهب يقوم فلم يستطع، قال: فرفع رأسه إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ارفع عليّ! فتبسّم رسول الله ﷺ وقال: لم أؤمر بذلك[٢].

وقال الإمام جعفر الصادق: لما فتح رسول الله ﷺ مكّة، قام الصفا فقال: يا بني هاشم؛ يا بني عبدالمطلب، إني رسول الله إليكم، وإني شفيق عليكم، لا تقولوا أن محمداً منا، فوالله، ما أوليائي منكم ولا من غيركم إلا المتقون. أفلا أعرفكم تأتوني يوم القيامة تحملون الدنيا على رقابكم، ويأتي الناس يحملون الآخرة!! ألا وأني قد أعذرت فيما بيني وبينكم، وفيما بين الله عزوجل وبينكم، وإن لي عملي، ولكم عملكم[٣].

ولهذا فرض الله تعالى على نساء نبيّه ﷺ أحكاماً خاصة دون سائر نساء المسلمين فقال: ﴿**يَا نِسَاء النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا العَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيراً * وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ للهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً**﴾ (الأحزاب: ٣٠ ـ ٣١)، والسبب في مضاعفة الثواب والعقاب

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٨: ٤٧، و٩٦: ٧٥.

(٢) داوود فيرحي، القدرة، العلم، الشرعية في الإسلام: ١٦٣، اقتباساً من الكاندهلوي؛ حياة الصحابة: ٢٩، ٢٢٣.

(٣) بحار الأنوار ٢١: ١١١، و٧١: ١٨٨، و٩٦: ٢٣٣؛ وصفات الشيعة: ٨٤.

مرّتين إنما يعود إلى انتسابهنّ للنبيﷺ.

فينبغي معرفة سرّ نجاح الرسالة التي بُعث بها الرسول الأكرمﷺ أو فشلها في تأثير الحاشية والأقرباء الملتفين حوله ومدى صلاحهم أو فسادهم؛ لأنّ الأمّة تنظر لهم بوصفهم القدوة والأسوة لها؛ وأن لسلوكهم وسيرتهم دوراً هاماً في تقوية إيمان الأمّة أو إضعافه.

ولذلك لم يكن الانتساب إلى النبيﷺ دليلاً لهم وذريعة لأن يكونوا أحراراً في أفعالهم وتصرّفهاتهم؛ بل يضاعف عليهم العذاب مرتين إن صدرت منهم هفوة أو مخالفة أو تعدّي على أموال الأمّة وحقوقها، ولا يكون الانتساب لـهﷺ عذراً ومأمناً لهم في تجاوزهم للعقوبة الإلهية ورفعها عنهم.

روي أن رسول اللهﷺ أتي بامرأة لها شرف في قومها (قرشية) قد سرقت، فأمر بقطع يدها، فاجتمع إلى رسول اللهﷺ أناس من قريش، وقالوا: يا رسول الله!! تقطع امرأةً شريفة مثل فلانة في خطر يسير!! قال: نعم، إنما هلك من كان قبلكم بمثل هذا؛ كانوا يقيمون الحدود على ضعفائهم؛ ويتركون أقوياءهم وأشرافهم، فهلكوا..!![1].

إنّ ما نتعلّمه من النبيﷺ هو أنّ على الحاكم والعالم والمسؤول ألاّ يسمح لحاشيته وأسرته والمنتسبين له في الوصول إلى الحكم دون توفّر الكفاءة اللازمة فيهم؛ وينبغي تطهير جهاز الدولة منهم؛ وإقصاءهم عن الحكم إذا لم يكونوا أهلاً لتحمّل الأمانة والمسؤولية، وعليهم أن يتخذوا العدل والورع والإنصاف بطانةً لهم في الحكم، لقطع الأيادي المفسدة التي تحاول التلاعب بمصير الأمّة ومقدّراتها، وسرقة أموالها، وقد أثبتت التجارب التاريخية أن التغاضي عن هذا الأمر كان قد ساق الأمّة إلى السقوط والانحراف، والضياع والانحطاط.

---

(١) مستدرك الوسائل ٣: ٢١٦.

ما بعد الرسول.. أزمة الحواشي

كان معظم مسؤولي النظام في عهد الخلفاء من المنتسبين لهم أو من أقربائهم، أو كانوا ممن ينسجمون معهم في أفكارهم ومتبنياتهم[١]؛ وقد بلغ التفضيل ذروته في فترة حكم الخليفة الثالث عثمان؛ بعد مساندة رؤساء القبائل وأشرافهم وتقديم العون والدعم التام له، فكانت سياسته امتداداً لسياسة الخليفة الثاني.

فلم يكن لعثمان أسلوب خاص في الحكم سوى الذي سنّه الخليفة الثاني عمر؛ مما دعى إلى إيجاد الطبقية، والتفضيل في العطاء، وانتهاب بيت المال، والتلاعب بمقدّرات الأمة، وإعطاء المخصّصات والمنح الضخمة لذويه وبعض منتسبيه ممن لم تكن فيهم الكفاءة والنبوغ، بل كان لهم تاريخ حافل بالجرائم والآثام؛ فمنحهم الخليفة الوظائف الهامّة والخطرة في الدولة، وأباح لهم بيت المال.

قال البلاذري: لما ولي عثمان كره جماعة من الأصحاب ولايته؛ لأنّه كان كلفاً بأقاربه، يولي منهم، ثم يجيء منهم ما يسوؤه فلا يعزلهم، وكان ولى ابن أبي سرح فظلم أهلها، وقدموا على عثمان يشكون له، فلم يعزله، وقد منح في السنوات الست من أواخر خلافته لأبناء عمومته كلّ ميزة وأمّرهم على الأمّة[٢]، وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد تنبأ بذلك قبل وقوعه فقال لعثمان: إن ولّيت هذا الأمر، فاتق الله ولا تحمل آل أبي معيط على رقاب الناس[٣].

ولم تمض أيام إلاّ وقد تحققت تنبؤات الخليفة الثاني حول تلك الأوضاع، فكان أوّل ما قام به عثمان عزله الولاة والعمّال الذين نصبهم الخليفة عمر وأبو بكر، ونصب بدلهم عمالاً من بني أمية وآل أبي معيط، فاعترض عليه كبار الصحابة ومن بينهم: علي،

(١) تاريخ اليعقوبي: ٤٢.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف ٥: ٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ٣٠.

وطلحة، والزبير، وذكّروه بمقالة الخليفة الثاني عمر، ووصيته له من قبل[١]، لكن تلك النصائح والوصايا لم تكن لتنفع الخليفة؛ بل ولم يكن يوليها أهميةً وآذاناً صاغية!! وهو في ذلك كلّه يسمّي أفعاله تلك صلة رحم، والمودّة للأقرباء والأنساب.

ويطول البحث في ذكر أسماء الأقرباء والمنتسبين للأسرة الأموية من الذين استعملهم عثمان وسلّطهم على رقاب المسلمين؛ ونكتفي بذكر جملة من كبارهم:

فمنهم: الوليد بن عقبة، وهو أخو الخليفة عثمان لأمّه؛ وقد ولاه على الكوفة[٢]، فارتكب من المآثم والجرائم ما امتلأت به صحيفته السوداء، مما كانت تثير استغراب كلّ منصف وتعجّبه ليتسائل: كيف يصير مثل هذا عاملاً للدولة الإسلامية؟! وقد سمّاه القرآن بالفاسق[٣]، وكان قد شرب الخمر في الكوفة ولم يقوى أحد على إقامة الحدّ عليه؛ إلا عليعليه السلام، حيث أقام عليه الحدّ أمام الملأ العام.

ومنهم: عبدالله بن أبي سرح، وهو أخو الخليفة لأمّه أيضاً؛ كان كاتباً للوحي، وقد اشتبه في كتابته مرّات عديدة، ارتد وهرب إلى مكّة؛ فأباح النبيصلى الله عليه وآله دمه يوم فتحها[٤]، نصبه الخليفة والياً على مصر، فشيّد فيها صرح الظلم والجور، وأراق فيها دماء سبعمائة رجل من أجل الطلب بدم رجل واحد!!، ومنحه الخليفة خُمس غنائم أفريقيا بعد فتحها[٥].

ومنهم: الحكم بن العاص، وهو عمّ الخليفة عثمان؛ وابن عمّ مروان بن الحكم، الذي أبعده النبيصلى الله عليه وآله خارج المدينة، فأرجعه الخليفة إليها ثانياً، ووهبه مائة ألف درهم[٦].

---

(١) المصدر نفسه: ١٦.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣؛ وتاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٥.

(٣) طبقات ابن سعد ٢: ١٦١.

(٤) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ٣٠٩.

(٥) المصدر نفسه؛ وتاريخ الخلفاء للسيوطي: ١٥٨.

(٦) أنساب الأشراف ٥: ٢٨.

ومنهم: مروان بن الحكم، صهر الخليفة عثمان ومستشاره الأوّل؛ كان المنفّذ لأوامر الخليفة، وكان يحلّ محلّه في أموره كافّة، واذا أراد الخليفة القيام بعملٍ ما استشاره فيه؛ فأدى إلى تضليل الخليفة وخداعه؛ وقضى على كل حركة إصلاحية للإمام علي عليه السلام لتهدئة الأوضاع وتسخير الأزمة المستجدة والحادّة القائمة بين عثمان والصحابة، ولم تكن نصائح علي عليه السلام له تجدي نفعاً، فقال له غاضباً: فلا تكونن لمروان سيقة يسوقك حيث يشاء بعد جلاء السنّ وتقضّي العمر[1].

ومنهم: الحارث بن الحكم، أخو مروان، ولم يكن بأقلّ خطراً على المسلمين من أخيه، فكان يبتزّ الهدايا والعطايا الضخمة من الخليفة عثمان، بلا حساب ولا كتاب.

وقد قال عليه السلام فيهم: «إني أعلم بالقوم منكم؛ إنهم ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، إني صحبتهم وعرفتهم أطفالاً ورجالاً؛ فكانوا شرّ أطفال وشرّ رجال»[2].

لقد كان موقف الإمام علي عليه السلام شفّافاً تجاه الظروف الصعبة التي كان يمرّ بها المسلمون في تلك الفترة، فقد اعترض على سياسة الخليفة عثمان مراراً، وكان يوصل اعتراض الصحابة له ليجعله على بينةٍ من الأمر.

قال الواقدي: لما كانت سنة ٣٤هـ كتب بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله إلى بعض يتشاكون سيرة عثمان وتغييره وتبديله، وما الناس فيه من عمّاله، ويكثرون عليه، ويسأل بعضهم بعضاً أن يقدموا المدينة إن كانوا يريدون الجهاد.. فاجتمع المهاجرون وغيرهم إلى علي عليه السلام، فسألوه أن يكلّم عثمان ويعظه، فأتاه فقال: إنّ عمر بن الخطاب كان كلّما ولّى فإنما يطأ على صماخه، إن بلغه حرف جلبه، ثم بلغ به أقصى الغاية، وأنت لا تفعل، ضعفت ورفقت على أقربائك، قال عثمان: هم أقرباؤك أيضاً! فقال علي عليه السلام: لعمري أن رحمهم مني لقريبة، وكان الفضل في غيرهم، قال عثمان: أو لم يولّ عمر معاوية؟! فقال علي عليه السلام: إن معاوية كان أشدّ خوفاً وطاعةً لعمر من (يرفأ) ـ عبده ـ وهو الآن

---

(١) المصدر نفسه: ٢٥.

(٢) نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٤٨٩.

يبتزّ الأموال دونك ويقطعها بغير علمك، ويقول للناس: هذا أمر عثمان، ويبلغك فلا تغيّر»[١].

وهكذا تسنّم المراهقون وغير الأكفّاء السلطة، ووصلوا إلى أعلى مراتب الحكم، وكان بيدهم أمر تنفيذ القرارات، وأمر الخزينة وبيت المال والبرمجة ووضع الخطط!! ولم يكونوا ليستحوا من تصرفاتهم وقبائحهم، ولم يراعوا حرمةً لأحد في خداعهم وأضاليلهم، فكانوا يخطّطون للخليفة؛ ويصدرون الأحكام والمراسيم الحكومية باسمه دون رادعٍ منه لهم.

حتى علَت موجة غضب الأمّة واستنكارها عليه وعلى حاشيته والمنتسبين له، فتوسّط لهم الإمام عند عثمان عدّة مرات، ووعدهم الخليفة إصلاح الأمور، وانتهت الغائلة، لكن سرعان ما عادت بعد استشارة عثمان لمروان، وتفجّرت الأزمة من جديد، وإذا بالخليفة قد غيّر رأيه فيهم؛ ورفض كلّ تلك الوعود والمواثيق التي قدّمها للمعارضين، فقال له الإمام علي عليه السلام معنفاً: «أما رضيت من مروان، ولا رضي منك إلاّ بتحرّفك عن دينك وعقلك مثل جِمل الضعينة يقاد حيث يسار به، والله، ما مروان بذي رأي في دينه ولا في نفسه، وأيم الله إني لأراه يسودك ثم لا يصدرك، وما أنا بعائدٍ بعد مقامي هذا لمعاتبتك، أذهبت شرفك وغلبت على أمرك»[٢].

إنّ لحاشية الحاكم وذويه والمنتسبين له دوراً هاماً ـ بتدخّلاتهم السافرة ـ في الحكم، وفي انحراف الخليفة وإيصاله إلى الهاوية والسقوط.

قال علي في هذا الشأن: «ما زال الزبير منّا أهل البيت حتى نشأ ابنه المشؤوم عبدالله فأفسده علينا»[٣]، فالحاشية وأبناء الأشراف يمكنهم أن يسرقوا هذا المقام العالي ـ «منّا أهل البيت» ـ من بعضهم ويسوقوهم نحو الفناء والزوال، ويجعلوا خاتمة أمرهم سوءاً.

---

(١) ابن الاثير، الكامل في التاريخ ٤: ١٦٨٩ ـ ١٦٨٨، ترجمة: د. محمد حسين الروحاني.

(٢) المصدر نفسه ٤: ١٧٠٨ ـ ١٧٠٧.

(٣) نهج البلاغة، الحكمة: ٣٥٣.

تلاعب الحاشية والمنسوبين إلى الخليفة ببيت المال

لقد كان هدف أقرباء الخليفة والمنسوبين له من استلام الحكم والإدارة، وكذا فرض السيطرة والاستيلاء على وظائف الدولة جمع الثروات والأموال الطائلة وتكديسها، حيث كان بيت المال مفتوحاً عليمصراعيه لهم، فلم يكن الخليفة ـ كما قال الإمام عليعليه السلام ـ لوحده في هذا الوادي، وإنما قام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خضمة الإبل نبتة الربيع[١].

وقد أحصى العلاّمة الأميني في موسوعته القيّمة «الغدير» أرقاماً خيالية وعجيبة لتلك المنح والهبات والعطايا التي قدّمها الخليفة عثمان لذويه وحاشيته ـ من مصادر أهل السنة ـ فقال: وهب الخليفة عثمان إلى الحارث بن الحكم، وهو أحد أصهاره، ثلاثمائة درهم، وإلى مروان خمسمائة درهم وخُمس غنائم أفريقيا ومصر، وهي تعادل خمسمائة دينار، وأعطاه فدك[٢]، ووهب مائتي ألف إلى أبي سفيان، وثلاثمائة وعشرين إلى طلحة، وخمسمائة وثمانية وتسعين درهماً إلى الزبير.

ثم أحصى العلامة الأميني المبالِغ التي أنفقها الخليفة من بيت المال بأنها تبلغ مائة وستة وعشرين مليون وسبعمائة وسبعين درهماً[٣]. وهذه غير المبالغ النجومية والخيالية التي وهبها لذويه والمنتسبين له، فوهب إلى يعلى بن أمية مثلاً خمسمائة ألف دينار، ووهب لعبد الرحمن بن عوف مليونين وخمسمائة وستين ألف دينار[٤].

استخدام الثروات اللامشروعة ضدّ الحكم العلوي

ساعد العطاء الذي كان يقدّمه الخليفة لذويه والمنتسبين له على إيجاد الطبقية

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.

(٢) أنساب الأشراف ٥: ٥٢؛ وابن قتيبة، المعارف: ١٩٥؛ والعقد الفريد ٢: ٢٦١.

(٣) موسوعة الغدير ٨: ٢٦١.

(٤) المصدر نفسه؛ ومروج الذهب للمسعودي ٢: ٣٣٩؛ وشرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ١: ٦٧.

والبرجوازية الأشرافية بين عموم الصحابة[1]؛ فكان البعض منهم ـ ولفرط غناه ـ يقوم بشتى الأساليب اللامشروعة ومنها: استخدام تلك الأموال في حرب عليعليه السلام بعد استلامه الحكم، فقاموا بتجهيز الجيوش في حرب الجمل وصفين والنهروان من تلك الأموال التي كانوا قد استأثروا بها بغير استحقاق.

ومن ذلك أيضاً، ما قام به يعلى بن منبه عامل الخليفة عثمان على «الجند»، حيث نهب أموال بيت المال واستولى عليها، ثم سيّر مائة بعير، وهي تحمل مائة ألف درهم، ودخلت إلى مكة، فلمّا رأى من يحرض على حرب عليعليه السلام قال: أيها الناس من خرج لطلب دم عثمان فعليّ جهازه..

روى الواقدي قال: حدثني سالم بن عبدالله عن أبيه عن جدّه قال: سمعت يعلى بن منبه يقول ـ وهو مشتمل بصرّة فيها عشرة آلاف دينار ـ : وهي عين مالي، أقوّي من طلب بدم عثمان، فجعل يعطي الناس واشترى أربعمائة بعير وأناخها بالبطحاء، وحمل عليها الرجال بحرب عليعليه السلام[2].

وأما عبدالله بن ربيعة عامل عثمان الآخر على اليمن؛ فقد حظي هو الآخر بأموال الخليفة وعطاياه، وكدّس الثروات والأموال التي سرقها من بيت مال المسلمين، وجاء بها إلى مكّة، فلما رأى عائشة تحرّض الناس على الأخذ بثأر عثمان وتدعو لحرب عليعليه السلام قام بنصرها والذبّ عنها.

قال عبدالله بن السائب: رأيت عبدالله بن أبي ربيعة على سرير في المسجد يحرّض الناس على الخروج في طلب دم عثمان ويحمل من جاء، وكان يعلى بن منبه التميمي حليف بني نوفل عاملاً لعثمان على الجند، فوافى الحج ذلك العام، فلما بلغه قول ابن أبي ربيعة، خرج من داره وقال: أيها الناس من خرج لطلب دم عثمان فعليّ جهازه، وكان قد

(١) مروج الذهب ٢: ٣٣٩.

(٢) المفيد، حرب الجمل: ١٤٠، ترجمة: مهدي دامغاني.

صحب ابن أبي ربيعة مالاً جزيلاً فأنفقه في جهاز الناس إلى البصرة[١].

ولما اتصل بأمير المؤمنين عليه السلام خبر ابن أبي ربيعة وابن منبه وما بذلاه من المال في شقاقه والإفساد عليه قال: «والله إن ظفرت بابن منبه وابن أبي ربيعة لأجعلنّ أموالهما في سبيل الله، ـ ثم قال ـ : بلغني أن ابن منبه بذل عشرة آلاف دينار في حربي، من أين له عشرة آلاف دينار؟! سرقها من اليمن ثم جاء بها، لئن وجدته لأخذته بما أقرّ به»[٢]، وأعاد الإمام عليه السلام تلك الأموال المسروقة كلّها إلى بيت المال[٣].

ففي الوقت الذي كان عثمان قد أباح فيه الأموال الطائلة من الذهب والفضة لأهله وأسرته وحاشيته، كان عامّة الأمة وخاصّة الشيعة تعاني الحرمان والفقر، ولم يكتف الخليفة الثالث بذلك، بل قطع الأموال التي يأخذها بعض الصحابة من بيت المال شهرياً، لأنهم كانوا من المعارضين له، ومن الذين لم يتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كابن مسعود الذي ضربه الخليفة بالسياط بتهمة الاعتراض على سياسته[٤]، وعمّار بن ياسر[٥]، وأبي ذر الغفاري الذي نفاه إلى الربذة فمات جوعاً وعطشاً فيها[٦].

إنّ دراسة تلك الأوضاع في تلك الحقبة التاريخية تشير إلى تطوّر الأحداث بشكل سريع من سيء إلى أسوأ، فالمسلمون لا يطيقون هذا النوع من تعامل الخليفة وحاشيته معهم، ممّا أدّى إلى تفاقم الثورة وشجب أفعال الخليفة وعمّاله، فأطاحوا بنظامه، وأدى ذلك إلى هلاكه.

وقد وصف الإمام علي عليه السلام هذه الحادثة قائلاً: «إلى أن انتكث عليه قتله، وأجهز

(١) المصدر نفسه: ٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٠.

(٣) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢٧٠.

(٤) أنساب الأشراف ٥: ٣٠ ـ ٣٦.

(٥) المصدر نفسه: ٤٨.

(٦) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٩.

عليه عمله، وكبت به بطنته»[١].

سيرة الإمام علي عليه السلام وأسلوبه في الحكم

اتبع الإمام علي عليه السلام الأساليب عينها التي استخدمها النبي صلى الله عليه وآله في الحكم الإسلامي، وكذا كانت سيرة وتعاليم الأئمة عليهم السلام من بعده، فهم أهل بيته صلى الله عليه وآله الذين طهّرهم الله من كل رجس ودنس، وبرأهم عن كلّ ظلم وعناد، فمهما كان حجم هذا البيت صغيراً ـ وليس هو بصغير ـ ، ولكنه اتسع بالطهارة في السلوك والأسلوب، وصار قدوةً للأمم والشعوب في مسيرتها العامة في شتى المجالات[٢].

الإمام علي عليه السلام ومكافحة النفعيين والانتهازيين

يرى المتتبع لسيرة الإمام علي عليه السلام أنه لم يكن يميّز أحداً من أفراد أسرته وعشيرته على غيرهم من أبناء الأمّة فترةَ حكمه، بل إن واقع الحال كان على العكس من ذلك، فقد واجه أقرباءه وعشيرته والانتهازيين منهم بشدّةٍ وصرامة، وأوقع بهم أقصى العقوبات لما صدر منهم من مخالفة وإساءة، فمثلاً وصلته أنباء سريّة تؤكّد بأن أحد المنتسبين إليه وكان عاملاً له، قد صدرت منه خيانة وإساءة لبيت المال فكتب اليه: «... ولأضربنّك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار، والله لو أن الحسن والحسين فعلا مثل الذي فعلت ما كانت لهما عندي هوادة، ولا ظفرا مني بإرادة، حتى آخذ الحقّ منهما»[٣].

لقد أراد الإمام علي عليه السلام من وراء أسلوب تعامله، وشدّته مع أهله وأبنائه والمنتسبين

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.

(٢) قال علي عليه السلام: «لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمة أحد... هم أساس الدين وعماد اليقين، المغالي فيهم ماحق، والمتخلّف عنهم لاحق»، نهج البلاغة، الخطبة: ٥.

(٣) نهج البلاغة، الرسالة: ٤١.

إليه تعليمَ الأمّة أنّه لا ميزة لأحد على آخر بلا دليل أو برهان؛ فإنّ فاطمة عليها السلام ـ وهي ابنة رسول الله ﷺ ـ لو لم تكن قد استعارت القلادة من بيت المال، لكانت أول سيدة قرشية تقطع يدها[١].

ولم يكن لأيّ أحد فترة حكمه عليه السلام أن يتجرأ على الإساءة أو ارتكاب خيانة وسرقة من بيت المال، وما روي عن أخيه عقيل لشاهدٌ على ذلك، فقد استعان بالإمام علي عليه السلام ليعطيه صاعاً واحداً من بيت المال زيادةً على غيره من المسلمين، لكنه عليه السلام رفض ذلك...

لقد أعطى للأمة درساً عملياً وأنموذجاً حيّاً من سيرته، وقد روى صاحب النهج هذه الحادثة[٢]، وذكرها عقيل لمعاوية بن أبي سفيان أيضاً، على ما نقله ابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه لنهج البلاغة[٣].

وروي عن عبدالله بن جعفر ـ ابن أخيه وزوج ابنته زينب عليها السلام ـ أنه بلغ به الفقر والفاقة أن يبيع علوفته (دابته)، وهي مصدر رزقه ودخله اليومي، استعان بالإمام عليه السلام ليزيد في عطائه من بيت المال قائلاً: يا أميرالمؤمنين، لو أمرت لي بمعونة أو نفقة، فوالله ما عندي إلا أن أبيع بعض علوفتي، فقال له عليه السلام: لا، والله ما أجد لك شيئاً إلاّ أن تأمر عمّك أن يسرق فيعطيك[٤].

وأجاب الإمام عليه السلام طلحة والزبير بنفس الجواب، وواجها منه نفس الرد؛ بعد أن عرضا عليه أن يهبهما جاهاً ومقاماً دون غيرهما في الحكم.

قال اليعقوبي: وعزل علي عليه السلام عمّال عثمان على البلدان، خلا أبي موسى الأشعري، وأتاه طلحة والزبير فقالا له: إنه قد نالتنا بعد رسول الله ﷺ جفوة، فأشركنا في أمرك،

---

(١) ابن شهر آشوب، المناقب ٢: ١٠٨.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٤.

(٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٤) ابن هلال الثقفي، الغارات ١: ٦٦ ـ ٦٧.

فقال: أنتما شريكاي في القوّة والاستقامة، وعوناي على العجز والأود.

وروى بعضهم: أنه ولّى طلحة اليمن والزبير اليمامة والبحرين، فلما دفع إليهما عهديهما قالا له: وصلتك رحم! قال: إنما وصلتكما بولاية أمور المسلمين، واستردّ العهد منهما، فعتبا من ذلك وقالا: آثرت علينا!! فقال: لولا ما ظهر من حرصكما لقد كان لي فيكما رأي[١].

لك يكن الإمام علي عليه السلام ليسمح لأحدٍ من أسرته أو ذويه والمنتسبين إليه باستغلال القرابة للوصول إلى الحكم وإدارة شؤون الأمّة، إن لم يمتلكوا الكفاءة والاختصاص اللازمين لذلك، ولم يكن للشيعي على غيره أي ميزة في فترة حكمه عليه السلام، وقد روي عنه أنه ردّ الطلب الذي قدّمه عبيدالله بن زمعة، وهو من شيعته المقرّبين، وهذا خير شاهد على ذلك[٢].

تربية العناصر الوفية والمخلصة

لم تُبْقِ سياسة الإمام علي عليه السلام الصارمة في الله، والحازمة في سبيل إحقاق الحق وازهاق الباطل، وأساليبه في الحكم أحداً من الأعوان الحقيقيين الرساليين الملتفين حوله عليه السلام سوى العناصر الوفية والخيرة والكوادر المؤمنة الواعية؛ فالذين ينتسبون له عليه السلام حقيقةً هم الذين يشتركون معه في العقيدة والمبدأ، لا في سبيل الطمع والمادة، فهؤلاء حتى لو لم يمنحهم الإمام عليه السلام شيئاً، فولاؤهم له وتسليمهم بالحقّ لم يكن ليسمح لهم أن يسلموه عند الوثبة، ويتركوه وحيداً ويتفرّقوا عنه طمعاً في الدنيا، وتلك الطليعة الواعية والمؤمنة هي من أمثال: عمار بن ياسر، وميثم التمار، ومالك الأشتر وغيرهم، لقد كان لتلك النخبة من الأتباع الحقيقيين للإمام علي عليه السلام معاناة وابتلاءات؛ لكنهم لم يتخلّفوا عن أهدافهم ووظائفهم تجاهه، ولم تسمح لهم أنفسهم تركه والتخلّي

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٢.

عنه أبداً.

لقد قام عليه السلام بتربيتهم وتوعيتهم حتى أوصلهم إلى تلك المنـزلة الرفيعة، وعصرنا الحاضر بحاجة إلى مثل تلك الصفوة التي طبع على جباههم شعار الشيعة فاتسموا بها بلا زيف ولا خداع، إن من افتقد في نفسه العلم والحكمة وكان مسؤولاً؛ إلا أنه لا يخشى الله في مسؤوليته وإدارته الحكم ولا يجعله نصب عينيه، ولا يفكر إلا بنفسه وحاشيته وأهله، لا يمكنه أن يدعي أنه على نهج الإمام عليه السلام وسائر على خطّه، لأنه بعيدٌ عنه آلاف الفراسخ، فيكف يكون من أعوانه وأنصاره، والذابين عنه؛ وهو لا يخاف الله في حكمه؟!

إنّ الفاصلة الزمنية وتغيّر الأوضاع والظروف وتبدّلها ليس دليلاً للمتصدّين لإدارة الأمور يسوّغ لهم ارتكاب ما يريدون أو أن يختاروا أسلوباً آخر في التطبيق ويسحقوا القيم والمثل العليا بأقدامهم.

السيرة العلوية معيار لمعرفة صلاح الأفراد في الأمّة

السيرة العلوية ميزانٌ للشعوب والأمم على مرّ العصور والأزمنة، ومن خلالها يمكن أن تقيّم أعمال العباد، فعلى المسؤولين والحكّام أن تنسجم أفعالهم معها، ويطبّقوها على تصرفاتهم؛ فلا يمكن لأي مسؤول أو حاكم أن ينال عطف الأمة وودّها إلا بمقدار قربه من الإمام وسيره على نهجه.

إنّ مشكلتنا اليوم تكمن في جهلنا بسيرته عليه السلام وسلوكه الفردي والجماعي، وعدم اتخاذه أنموذجاً قدوة؛ لذا لا نعرف كيف نتمثل سيرته عملياً لنطبقها في تعاملنا من خلال مسؤولياتنا ووظائفنا، فالمسؤولية وإن صغر حجمها، سرعان ما تتحوّل إلى حزب وطائفة، وصراع قومي وطبقي، ثم تفرض حصارها وتضييقها على القوانين والمدافعين عن العدالة والشرعية.

لقد أثبت التاريخ أن الأسلوب الذي طبّقه الإمام علي عليه السلام في حكمه لا نظير له في

العالم، فلم يسمح أبداً لمن لا يمتلك الكفاءة اللازمة وللانتهازيين من الاقتراب إلى أجهزة الحكم، واستغلال الظروف والاصطياد في الماء العكر ـ كما يقال ـ للوصول إلى أغراضهم ومآربهم الشخصية في الحكم، ولم يكن ليفضّل أسرته والمقربين منه على غيرهم أو يمنحهم صفةً وميزة تعزلهم عنهم، وذلك مما أدّى لأن تكون حياته الغنية بالعطاء ـ في شتى جوانبها السياسية والاجتماعية وغيرها ـ أنموذجاً عالياً للمدينة الفاضلة.

ربما قال القائل: إنّ أسلوبه عليه السلام حيث الاستقامة والصمود والصبر في سيرته العملية والتي قد سمّاها النبي صلى الله عليه وآله «الشِدّة في الله» مما لا يمكن أن تتحمّله قدرة الآخرين فيعجزوا عن اتباعه والسير على نهجه أو اتخاذه أنموذجاً، إلاّ أنه عليه السلام أجاب على ذلك في إحدى رسائله[1]، فرغم الصعوبات كلّها يمكن أن تكون سيرته عليه السلام نهجاً وعلماً وميزاناً تقتدي به الأمّة وتطبقه على أفعالها، فتقتبس منه الدروس والعبر، ولا يزال هناك درب طويل وطريق شاق للوصول إليه، وتحقيق الأهداف والطموحات المرجوّة.

التطرّف والطائفية في الحكم في مختلف العصور والأزمنة

لقد وصل الأسلوب التقليدي في الحكم ذروته في تسليط الأقرباء غير الأكفّاء وذوي الاختصاص على مصير الأمة ومستقبلها وإباحة بيت المال لهم ليفعلوا ما يريدون، خاصّة بعد مجيء بني أمية واستيلائهم التامّ على الحكم عقب استشهاد الإمام علي عليه السلام، والتاريخ غنيّ بالشواهد على ذلك مما يندى له جبين الأمّة الإسلامية والإنسانية جمعاء.

لقد شعرت الأمّة الإسلامية بعد انتهاء فترة حكم بني أمية ببعض الراحة وعدم القلق، وهذا وإن كان فيه تهدئةً للأحاسيس والمشاعر بعض الوقت خصوصاً للطبقة

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة: ٤٥.

المؤمنة والواعية من الأمّة التي لم تكن تحتمل هولاء يرقون منبر رسول الله ﷺ ويتربّعون على عرش الحكم، وبيدهم مقاليد البلاد ومصير الأمّة، يتلاعبون بالدين والقيم، ثم يقلبونها رأساً على عقب!!

لكن سرعان ما تبدّد هذا النوع من الشعور، وما هي إلا فترة وجيزة حتى جاء حكم بني العباس، وتسلّط الانتهازيين والمنتسبين للخليفة وحاشيته على رقاب الأمّة، فاتبعوا أسلوب من سبقهم، ولم تكن لهم سيرة محمودة.

إن أغلب عوامل الثورات والدعوات التي ظهرت للإطاحة بالأنظمة والحكّام يعود إلى حالات التمييز والتفرقة، وتفضيل بعض على غيرهم ظلماً وجوراً، فلم يكن يشاهد أيّ أثر للسلوك النبوي ﷺ والسيرة الشريفة في مكان من العالم الإسلامي الواسع آنذاك، فالخلافة تحولت إلى وراثة يتناقلها أحفاد الحكّام والملوك جيلاً بعد جيل، فكان انحصار السلطة في فئة خاصّة جعلها تعاني من أزمة حادّة، وهي عدم إعطاء الشرعيّة للنظام والحصول على الرأي العام للأمّة، ولم يكن إلا السيف وحده الذي يرفع تلك الأزمات.

لقد استطاع بعضٌ من هؤلاء الحكام الحفاظَ على قدرته ومنصبه في الحكم عبر استخدام القوّة العسكرية وفرض الرقابة المشدّدة على الأمّة، للدفاع عن موقعه ومواقع المنتسبين له والقيام بترسيخ تلك المواقع؛ لكي لا يتعرض للأخطار، وحينها لا يواجه الحكّام أي مخاطر يمكن أن يتعرّض لها حكمهم، ولا يهدّدهم أي شعور بالقلق فيما لو وجّهت الأمة انتقاداتها اللاذعة إليهم أو طرحت بعض التساؤلات حول سياساتهم القائمة وتصرّفات بعض المسؤولين في النظام.

إنّهم ـ ورغم تلك الانتقادات جميعها ـ يديرون الحكم دون أي خوف أو شعور بالقلق؛ فيحصدوا ثروات الأمة وخيراتها بلا رادع، خصوصاً مع مساندة وعّاظ السلاطين الذين وضعوا الأحاديث الكاذبة عن النبي ﷺ لإضفاء الشرعية للواقع القائم، ولتبرير بعض الأفعال اللامشروعة للحكّام، والحصول على الامتيازات

والثروات الطائلة، وإرضاء الخليفة في ذلك.

فمن تلك الأحاديث قولهم: لا تسقط إمارة الأمير شارب الخمر، المتجاهر بالفسق والفجور، ويجب اتباعه في الحرب والسلم، فإن ارتكابه شرب الخمر والسكر... أمور تعود لذاته وشخصه، ولا علاقة لها بالحكم والسلطان[1].

فإذا كان الأمر كذلك، ولم يكن شرب الخمر مانعاً عن الإمرة على المسلمين، فإنّ إعطاء المسؤوليات لغير الأكفاء والانتهازيين والنفعيين والمنتسبين للحاكم وحاشيته جائزٌ من باب أولى، وليس هناك من داع للاعتراض على ذلك، ولا منع.

أما النتائج الأخرى التي يمكن أن تثمر عنها سياسة إعطاء المناصب الحساسة في الحكم للأقرباء الذين لا يتمتّعون بكفاءات لازمة ولغير الأكفّاء من الحاشية، ومنحهم الوظائف والمسؤوليات المهمّة والخطيرة في الحكم على مرّ العصور والأزمنة وتعدّد الفترات التاريخية، واختلاف الحكومات الطائفية فهي: تشريع القوانين الجائرة، وزرع بذور التفرقة وانتهاج سياسة «فرّق تسد» بين الأمّة، واختيار بعض العناصر الفاسدة وإعطائها المسؤوليات، والقضاء على الحركات الإصلاحية التي تدعو إلى الحق والحرية والعدالة وتأمين حرّيات الشعوب، ودفع الرشاوى والأموال الضخمة، وتفشّي المحسوبيات بلا رادع أو خوف من الرقابة والملاحقة؛ لأن المفتشين إنما يختارهم النظام حسب ما يرتضيه؛ ومهمّتهم التغطية على الجرائم التي يرتكبها المسؤولون بحقّ الأمّة.

إنّ نوع الحكومات وسياساتها التي تمثّلت في بني أمية وبني العباس والحكّام في ايران في العهد الصفوي والقاجاري وغيرهم إنما هي نماذج وأمثلة على ما ذكرناه من حالات الفوضى والتسلّط والاستيلاء على الحكم، وظهور حالات التمييز والفرقة، وانعدام المسؤولية والتوازن في المعادلات السياسية والاجتماعية، وقد أدّى أخيراً إلى الثورة ضدّ قلاع الظلم، والإطاحة بالأنظمة الحاكمة الطاغوتية.

---

(١) الأحكام السلطانية: ٢٠.

ولنتجاوز في هذه المرحلة الأمثلة والنماذج المذكورة، والتي نقلها لنا التاريخ حول أنظمة بني أمية وبني العباس، ونكتفي بذكر بعض الأساليب العملية لبعض الحكّام في إيران، حيث ثقلت تلك الروح الإيرانية الواعية بآثامهم، وبآثارهم المخرّبة والمضرة التي تركت بصماتها على صعيد الأمّة الإيرانية المسلمة.

العصر القاجاري أنموذجاً

يروى ـ على سبيل المثال ـ أن فتح علي القاجاري، أحد ملوك السلسلة القاجارية في إيران، تزوّج مائتي مرّة؛ وكان لزواجه طابع سياسي؛ فزوجاته تنتسب إلى رؤساء القبائل والعشائر والإقطاعيين وغيرهم، فولد له أكثر من مئة وسبعين ولداً وبنتاً، وتوسّعت العلاقات في البلاط الحاكم، وأخذ يزداد عددهم بالأصهار والأبناء والزوجات، وتحول الزواج إلى وسيلةٍ للتقارب مع مراكز الحكومة والسلطة التي توزّعت في مختلف البلاد وأكنافها، وأخذت كلّ منها تفرض سيطرتها على منافسيها المحلّيين لتنحيتهم عن الحكم والسيطرة عليه، ثم يسعى كلّ منهم للاقتراب من بلاط الحكم باستخدامهم الأساليب المضلّلة واللامشروعة، واستغلال نفوذهم للوصول إلى أهدافهم، دون إظهار التكالب والتناحر بشكل مباشر بينهم وخوض الحرب، أو تجهيز الجيوش للقتال وإراقة الدماء، فتحوّل البلاط الإيراني إلى طبقة من الأشراف والأقرباء.

ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، تولّى عبدالله ميرزا الذي لم يتجاوز السادسة عشر من عمره الحكمَ على زنجان، وحسام السلطنة، وهو حفيد فتح علي شاه، على خراسان، وسيف الله ميرزا، الابن الثاني والأربعون لفتح علي شاه، على قزوين، والشيخ علي ميرزا، الابن التاسع له، على ملاير وتويسركان لمدة ستة وعشرين عاماً، وعبدالحميد ميرزا، الحفيد الآخر، على بروجرد وهمدان و..[1].

---

(١) صادق زيبا كلام، التراث والحداثة: ١٤٧، اقتباساً عن محمد رضا فشاهي، نشأة الاستثمار في ايران: ٢٧٠، مطبعة غوتنبرغ، طهران، ١٩٨١م.

واتبع هؤلاء الأمراء وأبناؤهم القاجاريون الأسلوب عينه الذي اتخذه فتح علي شاه في الحكم، وساروا على سيرته ونهجه، وكان لهم أقارب في كلّ مكان، قد أوكلوا لهم إدارة الحكم في البلاد، فالأمير الميرزا حسن علي، حاكم فارس، كان له ستة وعشرون ابناً، وكلّ منهم له جهة معينة يحكمها في فارس، وحسن علي شجاع السلطنة، الابن الآخر لفتح علي شاه، الحاكم على خراسان كان له ستة عشر ابناً، ومحمد تقي ميرزا ملك آرا، الابن الآخر له، الحاكم مع أبنائه الستة والعشرين على مازندران، والأمير محمد علي ميرزا الحاكم مع أبنائه الأربعة والعشرين على كرمانشاه، والشيخ علي ميرزا مع أبنائه الثمانية والأربعين على بروجرد ونواحيها، والخان لُر ميرزا مع أبنائه على جنوب لرستان، و..[١].

لقد اتخذت هذه الأسرة الحاكمة والطبقة الأشرافية شتى الحيل والوسائل في جمع الأموال والضرائب وتكديس الثروات، ولم يكن لهم أيّ دور في بناء البلاد وعمرانها، وإزالة الفقر والحرمان، وحلّ معاناة الأمة ومشاكلها، بل كان أسلوبهم هامشياً وبسيطاً في مواجهة الأحداث، وخلاصته: جمع الخراج والضرائب.

فالمهمّ أن تصبّ تلك الأموال كلّها في خزائنهم، وتصل مقرَّ الحكومة، ولا يوجد هناك أي تحسّب للقلق والخوف في هذا المجال ليهدّدهم، فلم يكن لحاكم البلاد أن يفكّر بكيفية وصول هذه الأموال، أو من أي جهة أو طبقة أرسلت، وهي مما أخذه غصباً من الأمّة، وما هي الأوضاع الاقتصادية التي تعيشها الأمة؟ لأنهم يعتقدون أن الناس عبيد لهم؛ وأن هذه الأموال التي يبعثها لهم عمّالهم هي أموالهم، ثم يقولون بلا وجل ولا حياء: لماذا يجب إنفاق أموالنا هذه الخاصّة بنا على الأمّة لتنتفع بها؟![٢].

لذا، كانت الدولة إذا خصّصت ميزانيةً لصرفها في إنماء البلاد وعمرانها، تتطاول إليها سريعاً أيدي المنتسبين للحاكم وحاشيته، لتُصرف في شهواتهم وملذاتهم قبل أن

---

(١) المصدر نفسه؛ والتاريخ السياسي والمنظمات الاجتماعية الإيرانية في العصر القاجاري: ٨٥ـ ٨٦.

(٢) مرتضى الراوندي، التاريخ الاجتماعي لإيران: ١٠١٦.

تصل إلى محلّها الأصلي[١].

وأما حصّة الأمة من ذلك كلّه فكان دفع الضرائب والخراج، والخضوع والطاعة للحكّام وحاشيتهم والمنتسبين لهم، ومشاهدة تصرّفاتهم في أخذ الرشاوى، وإضاعة الحقوق العامّة، والإساءة إلى الأمّة، والإفساد، وهدر ميزانية الدولة في انفاقها على ملذاتهم وشهواتهم، والاستيلاء على الوظائف الحكومية، من أعلى مستوى في الدولة إلى أقلّه، للسيطرة على بيت المال واستغلاله بلا رقابة أو متابعة لهم من أحد.

فقد روي أن ناصر الدين شاه خصّص ميزانيةً سنوية قدرها ستمائة ألف تومان للحاج الميرزا آقاسي وأسرته، وهو أضخم مبلغ تمنحه الدولة في ذلك الوقت، وقد أنهك هذا المبلغ وأمثاله خزينة الدولة وقصم ظهر النظام.

ولم يكن علاج تلك المفاسد التي استشرت في المناصب والرتب العليا في الدولة سهلاً وممكناً، فقد قام الميرزا تقي خان المسمى بأمير كبير فترة صدارته بخدمات جليلة في إيران؛ حيث فرض الرقابة على جباة الضرائب وسعاة الأموال وغيرهم من المسؤولين في الدولة، وعلى التصدير والاستيراد والصنائع، وكذا على الأموال التي تخصّ حاشية الملك والمنتسبين له، ولم يكتف بذلك، بل قام بقطع المرتّب الشهري الذي كان يتقاضاه الآقاسي ومن على شاكلته، وتقليل ميزانية الأموال الخاصّة بالملك نفسه أيضاً[٢]، وأحبط الكثير من المؤامرات والمعاهدات والمواثيق الخيانية، وحارب تفشّي الرشوة في البلاد.

ولكنه لم يستطع أن يمضي في سيرته الحسنة فترةً طويلة، حيث لاقى مصيره، واغتيل على أثر خيانة حاشية الملك وأذنابه الذين رأوا أن مصالحهم أصبحت مهدّدةً يحدق بها الخطر، وقد تعرضت البلاد بعد غيابه لصراع حاد على السلطة، ولم تمض أيام قلائل إلا والميرزا آقا خان النوري ـ الذي خطط لقتل أمير كبير والذي كان ينافسه على منصب

---

(١) نشأة الاستثمار في إيران: ٥١.

(٢) أمير كبير وإيران: ٢٦٩.

الصدارة ـ يعقد معاهدة باريس، ويوقّع عليها مقابل رشوة قدّمت له قدرها خمسمائة ألف ليرة إنجليزية[١].

العصر البهلوي

لم يكن الوضع في إيران في العصر البهلوي أحسن حالاً من قبل، فلكلّ من الملك وأفراد أسرته وحاشيته بلاطٌ خاص بهم؛ وقد كان هذا رسماً موروثاً من العصر القاجاري، وكانت الوظائف الحكومية الهامّة والخطرة تناط ببعض المنتسبين للحاكم، ولم يكن تعيين الموظفين في الدولة إلا بإذنهم أو بأخذهم الرشاوي لتعيينهم في الحكم، فكان عاملاً على عدم ازدهار البلد وتطوّره، وبالتالي عدم تربية الطاقات ونموّها.

إن هدف الملك من ذلك كلّه كان السيطرة والحفاظ على قدرته ونفوذه في الحكم، فكان يشترط على الموظّفين في الدولة الحفاظ على منافع النظام وتأمين مصالح المَلِك، ولذا فإن التعيين في وظائف الدولة كان يقوم على أساس العلاقات والمحسوبيات، وحالات التملّق، لا على أساس تحمل المسؤولية بأمانة وكفاءة[٢]، مما أدى في النتيجة إلى الاختلاس، والفساد المالي، والخلقي.

يقول حسين فردوست في مذكّراته حول نظام الشاه في إيران: اطّلعت على آلاف حالات الاختلاس والارتشاء بين الرتب العالية والمناصب الحكومية في الدولة، وذلك أثناء عملي في المقرّ الخاص في دائرة الأمن والتحقيق الشاهنشاهي؛ ففي السنوات الثلاث عشرة من رئاسة وزراء هويدا، كانوا كلّهم يسرقون، ولم يكن هويدا على استعداد لتغيير تلك الأوضاع[٣].

لقد وصل الفساد المالي والتفسّخ الأخلاقي والإداري وحالات الاختلاس والخيانة

(١) التراث والاستعمار: ٥٠٣، هاشمي رفسنجاني؛ وأمير كبير بطل المقاومة ضد الاستعمار.

(٢) أحمد علي مسعود الأنصاري، أنا وأسرة البهلوي: ١٨، إعداد: محمد البرقعي وحسين سرفراز.

(٣) حسين فردوست، ظهور وسقوط النظام البهلوي ١: ٢٦٨.

في الحكم ذروته؛ حتى تحدّثت عن ذلك الكتب والمقالات التي نشرت في الصحف والمجلات في الخارج[١].

وقد صور الكاتب المصري حسنين هيكل تلك الأوضاع أثناء مشاهداته لإيران، وما رآه من حالات الفساد الإداري والبذخ والطيش الذي لا حدود له ولا يمكن وصفه، في تفشيه بين أوساط الرتب العالية في الحكم، منها ما أعلنت عنه الصحافة والإعلام الغربيين في تلك الفترة عن شراء أسرة الشاه البهلوي والمنتسبين له من ذوي النفوذ والسطوة القصورَ المشيدة والفخمة في لوس انجلس وسان فرناندو وغيرها... كلّ يوم بواسطة أحد المنتسبين للعائلة المالكة الشاهنشاهية أو أحد رجال الأعمال المعروفين والمتنفّذين في بلاط الشاه[٢].

ثم ذكر هيكل مؤسسة البهلوي، وهي مؤسسة خيرية في الظاهر، تأسّست عام ١٩٥٧م، وكان لها نفوذ واسع في الحياة الاقتصادية في البلاد، وكانت تعمل في الخفاء، حتى تحوّلت إلى امبراطورية اقتصادية واسعة في البلاد وخارجها.

وقد أحصيت أموالها حتى عام ١٩٧٩م حوالي ثلاثة مليارات دولار، وقد استولت على ٨٠ ٪ من مصانع الإسمنت، و٧٠ ٪ من أسهم وحصص الفنادق والسياحة والاصطياف؛ و٦٢ ٪ من أعمال وأسهم البنوك والضمان الاجتماعي؛ و٤٠ ٪ من مصانع الأقمشة، و٣٥ ٪ من مصانع الدرّاجات النارية وغيرها[٣].

أما حالات البيروقراطية المفرطة، وأخذ الرشاوي، وغياب الوازع الديني والتغافل والتسامح في المبادئ الدينية والاعتقادية، فهي أيضاً نتائج أخرى لتلك السياسة الحاكمة آنذاك في البلد، وقد أدّت أخيراً إلى الانفجار والثورة.

---

(١) جلال الدين المدني، التاريخ السياسي المعاصر لإيران: ١٣٩ ـ ١٤٠، الهامش رقم: ٣.

(٢) محمد حسنين هيكل، الرواية التي لم ترو: ٢١٤ ـ ٢١٦، إيران، ترجمة حميد أحمدي، طهران، إلهام، ١٩٨٣م.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٥؛ ومينو صميمي، خلف ستار الطاووس: ١٧٠ ـ ١٧٣.

دراسة في العصر الحاضر بعد الثورة الإسلامية في إيران

اكتسبت الثورة الإسلامية منذ نجاحها وتأسيس الجمهورية الإسلامية سمتها الإصلاحية في شتى المجالات، ومنها: إصلاح نظام الحكم والنظام الإداري، وكسر طوق الحصار والاستبداد الفردي لتلك الأسر الحاكمة التي لم تتوفّر فيها الكفاءة السياسية اللازمة في إدارة البلاد؛ وإعطاء الأهمية الخاصة للثقافة والتنمية السياسية التي كانت من أهدافها الرئيسية، وفسح المجال أمام الملتزمين الأكفاء لاستلام تلك الوظائف والمسؤوليات، وسلب الوظائف والمسؤوليات من أنصار العهد البائد المنحرفة، وهذه هي أهمّ منجزات الثورة، التي أدت إلى إصلاح الكثير من الأمور التي تعاني منها البلاد.

وقد تسبّب وجود بعض أنصار النظام السابق وتغلغلهم في الجهاز الاداري في العديد من المشاكل والمعضلات في البلاد، والتي منها التضخم الشديد في الميزانية في السنوات العشرة الأولى من قيام الثورة الإسلامية في إيران، فهم ورغم النفقات التي تنفقها عليهم الدولة، لم تكن تتمثل فيهم الكفاءة والاستعداد والتفوق في الإدارة، فكان هذا أحد الموانع التي عرقلت مسيرة الثورة ووقفت أمام عجلة التطور والرقي والازدهار في إيران.

لقد ولى عصر الاستبداد والتسلّط الطبقي والطائفي للنظام الشاهنشاهي البغيض، وتم القضاء على احتكار الوظائف في نطاق الأسرة المنتسبة للشاه، ولكن بقي النظام التنفيذي والإداري يعاني من ثلاث مشاكل أساسية هي:

١ ـ إدارة المؤسّسات.

٢ ـ أساليب إدارة العمل.

٣ ـ الطاقم الإداري ونوعية الموظفين واستخدامهم في الدولة، حيث كانت الحاجة ماسّة إلى التحوّل والتغيير في هذا المجال.

إنّ ازدياد عدد السكان، واتساع نطاق عمل الدولة، خاصّة في المجال التنفيذي والاقتصادي، كان عاملاً في ازدياد عدد الموظفين الذين استخدموا للعمل في الدولة،

وقد ذكرت الإحصائيات الأولية عدد الموظفين في الدولة والبلدية عام ١٩٨٠م حوالي ١.١١٥.٣٤٠ موظفاً، وتضاعف هذا العدد مرتين عام ١٩٨٧م، حتى وصل الى ٢.١٠٤.٦٦٧ موظفاً، وقد ظهر هذا التضخّم واضحاً في طاقم الشركات الحكومية والمؤسسات التابعة للدولة، أما على مستوى القطاع العام فقد ازداد عددهم منذ عام ١٩٧٦م من ١.٦٧٣.٠٠٠ موظف إلى ٣.٤٦٠.٠٠٠ في عام ١٩٨٦م[١].

أما المسألة المهمة التي عانت منها الدولة، فهي ذلك التضخم الذي أشرنا إليه وآثاره السلبية على الوضع الاقتصادي للبلاد، فالحكومة وإن كانت لها قاعدة شعبية، ولم يكن الحكم وراثياً، وأن مسؤولي النظام وعلى رأسهم قيادته الحكيمة منـزهون عن النوايا السيئة؛ لكن النفس الأمارة والغفلة عن المبادئ الدينية والثقافية والابتعاد عن السيرة العلوية قد تكون سبباً في ممارسة بعض المتصدّين أساليب مشابهة لأساليب النظام السابق.

وتقضي الضرورة في هذه المرحلة باستخدام الأساليب الصحيحة والمتقنة لتطبيق العدالة والأمن، والقيام بالإصلاحات الجذرية والشمولية في البلاد؛ لذا ينبغي معرفة أساليب السيرة العلوية ليتمّ تطبيقها؛ وكذا إعمال الدقة وبُعد النظر في انتخاب المسؤولين، والحذر من توظيف العناصر المرتبطة بالنظام السابق أو المتعاطفين معه للتصدّي للمسؤوليات المهمة في الحكم، وكذا العناصر التي لا تمتلك الكفاءة اللازمة في الإدارة؛ لأنّ ذلك ـ وكما هي رؤية الإمام‏عليه السلام ـ باعث على زوال الدول والحكومات، أو مفضٍ إلى ضآلة دورها في الأمّة، قال‏عليه السلام: «يستدلّ على إدبار الدول بأربع: تضييع الأصول، والتمسك بالفروع، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل»[٢].

ان الثورة الإسلامية في إيران تجربة ثمينة ومناسبة لتطبيق السيرة العلوية؛ وذلك من خلال توظيف العناصر المؤمنة والواعية والطاقات الخيرة والخبرات من ذوي الكفاءة والاختصاص، للابتعاد عن التلاعب والتمايل بالقوانين والعلاقات الخاصة والتهرّب

---

(١) محمد باقر حشمت زاده، الثورة الإسلامية في إيران دراسة وتحليل: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٢) غرر الحكم ٢: ٢٧٦.

من القانون، أو اتخاذ الحكم والمسؤولية وسيلة رخيصة للوصول إلى الأهداف اللامشروعة.

لقد كان الإمام الخميني من الشخصيات النادرة؛ حيث اتصفت حياته بالزهد، فلم يكن ليسمح لأسرته وأبنائه بأن يطمعوا بالحكم وبيت المال، وكانوا منـزّهين عن تلك الأفعال، وقد نشأوا نشأةً إسلامية، ويمكن الوقوف ببساطة ووضوح عليهذا الأمر من خلال بعض الحوادث أيام حياة الإمام الخميني، منها عندما حامت وكثرت الشائعات حول السيد أحمد الخميني نجله، فكتب رسالة دفاعية عن ابنه، لا من جهة أنه أب ووالد له، بل لأنه مسلم يريد الحفاظ على سمعة مسلم آخر، فشهد له في تلك الرسالة أمام الله تعالى، موضحاً أن السيد أحمد لم يكن ليخالف أباه في حياته... ثم شرح حالته المادية والاقتصادية والاجتماعية قائلاً: وأما ما نسبه بعض معارضي الثورة حول السيد أحمد ووضعه المادي والمعاشي فأقول: إنه لا دخل له أبداً في أموري المادية والمالية الخاصّة بي، وأمّا بيت المال والحفاظ عليه فهو موكول لبعض السادة الأفاضل من ثقاتي، وأنا أعلن للجميع أن السيد أحمد ليس له أي أسهم وأموال في المصارف والبنوك الداخلية والخارجية، ولا في أي مكان آخر، وليس له أراضي زراعية وبساتين وأبنية وغيرها في الداخل والخارج، وإن ظهر له أموال وثروة من بعدي في الداخل أو الخارج فعلى المسؤولين والمعنيين في ذلك أخذ الإذن من الفقيه وملاحقته، أو تصادر أمواله، على أمل أن يطبق جميع مسؤولي الجمهورية الإسلامية القوانين؛ ويراعوا القرارات الإسلامية والشؤون الاجتماعية، والاحتراز عن تقديم العلاقات الشخصية في أساليب الحكم[1].

إن الاطّلاع على هذا الأسلوب في التطبيق وإدارة الحكم لا يترك أيّ عذر لأحد في القول بأن الحكم العلوي والأساليب المتبعة آنذاك لا يمكنها أن تطبق الآن لتقطع

---

(١) صحيفة النور١٧: ٩١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

أيادي العناصر المنحرفة في الحاشية والنفعيين والانتهازيين وأبناء المسؤولين والمترفين، فهذا لا يمكن تطبيقه وتحقيقه، لكن التجربة الإسلامية وعلى رأسها قائد الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام الخميني قد أثبت في سيرته وأقواله عن إمكانية ذلك؛ لأنّ المهم هو امتلاك البصيرة والإرادة، والخوف من الله تعالى، والإجابة دون التواء ومراوغة عن بعض التصرّفات حين المساءلة من دون تبرير الأخطاء واختلاق الأعذار لها.

إن السيد علي الخامنئي قائد الثورة الإسلامية الذي اتبع مسيرة الإمام الخميني وسار على نهجه لهو مثال آخر على تطبيق الحكم العلوي، فهو سائر بكل إخلاص ووفاء على طريق الخميني وخطاه، إنّ المتتبع لسيرة السيد علي الخامنئي العملية يرى حياة الزهد وعدم سماحه للمقربين والمنتسبين له بانتهاج السياسة الانتهازية واستغلال الظروف للوصول إلى الحكم، وقد أوصى في منشوره الحاوي على المواد الثمانية للسلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، بضرورة العمل الجادّ والمنظّم في شتى المجالات لمكافحة أي نوع من الفساد الاقتصاي والمالي، حيث جاء فيه: ينبغي التقليل من الفاصلة الزمنية البعيدة بين النظام الإسلامي الحالي والنظام العلوي، ورفع لواء العدل واتخاذ السيرة العلوية نهجاً وسلوكاً لاتباعها، وقد ورد في المادة السابعة من هذا المنشور: ينبغي مكافحة التمييز بأنواعه، ولا يستثنى في ذلك أي مؤسسة حكومية أو جهاز إداري، ولا يحقّ لأي أحد اختلاق الأعذار والذرائع الواهية ونسبتها لي أو لسائر المسؤولين للتخطّي عن القوانين؛ أو للهروب والابتعاد عن الرقابة والمحاسبة، بل ينبغي مكافحة الفساد بصورة عادلة بكل أشكاله في كل مكان ومنصب[١].

لقد كان الأسلوب المتبع في السابق هو منح الحصانة القانونية لكلّ أفراد الأسرة الحاكمة والمنتسبين لهم، وعدم تعرّضهم للعقوبة أو الملاحقة القانونية في حال ارتكابهم

---

(١) صحيفة جام جم، العدد ٢٨٥، المصادف ١١ أرديبهشت عام ١٣٨٠ هـ. ش.

جنحةً سياسية أو جريمة تستحقّ العقوبة، وعدم ملاحقتهم ومراقبتهم ومساءلتهم عن أمورهم المالية ومصدرها، وكأن القوانين إنّما تفرض على الضعفاء لا غير، وعليهم فقط التسليم والخضوع لها.

لكن، بعد مجيء الثورة الإسلامية في إيران؛ ورحيل الإمام الخميني، حقّق السيد الخامنئي انجازات مهمّة في مسيرة الثورة، منها: أنه أبطل تلك الأساليب والوسائل المتبعة في السابق بلا استثناء، وأكّد على مكافحة الفساد في شتى الميادين، في ما يعني الأمة والمسؤولين في النظام بلا فرق في ذلك، وقد ورد ذلك كلّه في دستور البلاد؛ حيث صرح في المادة (١٤٢) منه بأنّ التحقيق لإحصاء أموال القائد، ورئيس الجمهورية، ومعاونيه، والوزراء وأسرهم والمسؤولين، سواء قبل التصدّي للحكم أو بعده، إنما هي من وظائف رئيس السلطة القضائية، وذلك للتأكّد والاطمئنان من عدم وجود شبهة في أموالهم بعد التصدّي للمسؤولية، أو أنها ازدادت بطرق غير معلومة خلافاً للحقّ.

إن امتلاك العناصر المؤمنة من ذوي الكفاءة والرتب العالية في الدولة والوظائف الحكومية لوثائق مؤيّدة لمقدار ما يمتلكوه من ثروة منقولة أو غير منقولة يمكن أن يحدّ من الكثير من المنافع الخاصة لبعضهم، ويقف أمام أطماعهم وأغراضهم اللامشروعة، ويعيد أمجاد السيرة العلوية إلى الأذهان من جديد.

السعي لإصلاح بيوت العلماء

سبق وأن استعرضنا في بداية البحث ضرورة وجود العناصر الكفوءة والمؤمنة في الأماكن الحسّاسة من الدولة، ولزوم تطهير بيت العالم وبلاط الحاكم من الحاشية النفعيين والانتهازيين من المتنسبين لهما، وقد اختصّ الكلام بالحكّام ومَن حولهم، وهو يعمّ أيضاً بيوت العلماء وأسَرهم.

وينبغي التريّث والمزيد من التأمّل هنا؛ نظراً لأهمية العلماء والمراجع في المجتمع الإسلامي الشيعي، ودورهم في هداية الأمة وتعيين مصيرها، وكذا نظرة الأمّة إليهم

بوصفهم قدوتها في مسيرتها العامّة.

إن لأبناء المراجع دوراً هاماً في إنجاح المرجع أو فشله؛ فهم بمثابة القدوة للأمة وسائر العلماء، وأفعالهم الحسنة تزيد في صلاحهم، وبالتالي في رفعة سمعة المراجع وعزتهم وجلالتهم، والعكس صحيح، فعدم كفاءتهم ـ أي المراجع ـ تؤدي إلى عزلهم عن الأمة وضعف ارتباطهم بها، مما يسبّب إضعاف هذا الجهاز المقدّس، ويؤدّي إلى الغموض وطرح علامات الاستفهام حوله، وبالتالي سيؤثر على الوعي والالتزام الإسلامي، وخاصة لدى الطبقة الواعية والشابة.

ولكن العكس من ذلك يؤدي إلى نتائج باهرة، فإنّ حياة الزهد وقيام أبناء المراجع باستخدام الأساليب الفكرية الصحيحة والمتقنة، يمكن أن تبدّل مرارة الحياة إلى حلاوة خاصة لطلاب العلوم الدينية والطبقة المستضعفة، وإنّ الخروج عن حالة التقشّف والزهد وحصول أيّ انحراف فكري لهم، سيتبعه انحراف الأمّة وسقوطها والإضرار بها وبالجهاز العلمائي نفسه.

وقد حذّر الشهيد المطهري في أكثر من خطاب من مغبة وقوع هذا الأمر، ومن النتائج التي يمكن أن تنشأ عن حياة الترف والبذخ، والاستيلاء على بيت المال واستغلاله من قبل أبناء المراجع وحاشيتهم فيما مضى، فقال: إنه لمن المؤسف والمؤلم أن ترى الأمّة بأمّ أعينها أبناء وأحفاد بعض مراجع التقليد العظام وحاشيتهم يرتكبون الأفعال الشنيعة والأثيمة، كالاختلاس من بيت المال، والإخلال بميزانية الحوزة، حتى ترى أنهم يعيشون بها لسنوات طويلة في ذروة الإسراف والبذخ دون أن تنفذ، ألا تروا مدى الأضرار الفادحة التي أصابت الحوزة والسلك العلمائي بسبب أفعال هؤلاء؟![1].

واستعرض العلامة كاشف الغطاء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والفراغات الموجودة في حوزة النجف، وتاريخ الحوزة العلمية في العراق لفترة محدودة من الزمن،

---

(١) المرجعية والعلماء: ١٩٤؛ وعشر مقالات: ١٤٧.

حيث تلقت في العشر سنوات التي عاصرها ضربات وهزات إلحادية ومنحرفة عنيفة كانت موجّهة ضدها، امتدت آثارها إلى بيوت بعض العلماء والمراجع، فأثرت عليهم، حتى أنّ بعض أبناء المراجع من ذوي البيوتات المعروفة ومن كبار علماء الحوزة قد انحرفوا، وساروا في هذا الاتجاه، مما كان له أثر كبير في اتساع حالة الاضطراب والإلحاد في الطبقة الشابة من الأمة.

يقول الباحث العربي طلال عتريسي: شكى العلامة كاشف الغطاء الأزمات المالية التي عانت منها المدارس الدينية عام ١٩٥٣م، كذلك تفشّي الأفكار الإلحادية والشيوعية بين أوساط الأمة، وقد استمرت هذه الحالة حتى الستينات، أي ما بعد سنة ١٩٦٠م، ودخلت آثارها بيوت بعض المراجع والعلماء وطلاب العلوم الدينية أيضاً، فأحسّ العلامة بخطرها وضرورة مكافحة تلك الأفكار المضلّلة والمنحرفة ومواجهتها، بعد أن أخذت تهدّد الطبقة الواعية والشابة في المجتمع، فكان أشدّها خطراً ـ حيث شكّل عاملاً مساعداً على إيجاد حالة الاضطراب وضعف الاعتقادات والمبادئ الدينية بين الشباب ـ ميل أبناء بعض العلماء والمراجع في المدن الكبيرة نحو الإلحاد والشيوعية وقبولها[١].

ويشير هذا إلى مدى الخطر الذي كان يهدّد بيوت العلماء والمراجع، وضرورة الحذر والإشراف التام من قبل المراجع وسائر العلماء للتصدّي لهذا التيار، ومراقبة أولادهم وأسرهم لئلا يقعوا في مخالبه.

إنّ أبناء المراجع والعلماء ينبغي أن يكونوا القدوة الصالحة للأمّة في سجاياهم الأخلاقية، ونظرتهم الشمولية للأمور، واستيعابهم للأحداث السياسية والفكرية، وهذا ما يؤدي بالتالي إلى عدم نفوذ أصحاب المطامع الدنيوية، والأثرياء والمتموّلين

---

(١) مجلة الحوزة، العدد ٧: ٥٦ ـ ٥٧، اقتباساً عن مجلّة الثقافة الإسلامية، العدد ٤١: ١٣١، ملحقية الجمهورية الإسلامية الإيرانية الثقافية في دمشق، ومقالة طلال عتريسي نقلاً عن تجربة الثورة الإسلامية في العراق عام ١٩٢٠، أحمد الكاتب.

والانتهازيين والنفعيين بينهم، ومراقبة الأجانب من الدخول إلى حريم المرجعية النـزيهة، وغلق الأبواب أمام وصولهم إلى أهدافهم الشريرة، ومنع نشر أفكارهم المنحرفة والضالّة في المجتمع الإسلامي.

ويمكن القول: إن هذه المشكلة إنما تنشأ أحياناً من حالة التواضع والابتعاد عن التظاهر والبروتوكولات وبساطة الجهاز العلمائي للمرجعية، أي إدارة بيوت المراجع والعلماء بكل سهولة وبساطة ويسر، دون الأخذ بنظر الاعتبار الرقابة ـ مثلاً ـ وتشخيص العناصر المشكوكة التي تتردّد على بيوت المراجع، وهي تحمل نوايا غير سليمة.

فهذه الظاهرة وإن كانت في نفسها من نقاط قوة جهاز المرجعية حين النظر لحيثيات كثيرة لا يسع المجال لذكرها في هذا البحث، ولها ميزاتها الخاصة بها، لكنها تؤدي بالتالي إلى تسليم مسؤولية هذا الجهاز وما يرتبط به إلى أبناء المراجع والمنسوبين لهم، فيقوم هؤلاء بأداء دور المسؤولية، لكن دون برمجة أو خطّة موضوعة ومدروسة من قَبْل لضمان سلامة جهاز المرجعية من الأمراض والآفات، بل لأداء وظائفهم حسب رغباتهم وأهوائهم.

وفي مقابل هذا الوضع، ثمّة شواهد وأساليب ذكية في التاريخ لبعض المراجع العظام في التصدّي للمسؤولية وإحالتها إلى أبنائهم، ومتابعة أعمالهم، أو التصدي لحالات الانحراف في أفعالهم، فقد اعترض الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) على ابنه، عندما رأى زوجته ترتدي ثياباً فاخرة، فقال: هؤلاء ـ أي الفقراء ـ وضعوا عيونهم علينا ليقتدوا بنا، فإذا طالبت امرأة زوجها الفقير بأن يشتري لها ثياباً لترتديها، فإنه يجيبها: إننا لسنا أغنياء، بل نعيش كما يعيش الوحيد البهبهاني!! فآه ثم آه!! من ذلك اليوم الذي نكون فيه كالأغنياء والأثرياء!! فما نحن فيه من البساطة والزهد الذي هو الأمل الوحيد للفقراء الذي يمكنه تخفيف الصدمة عليهم ويواسيهم، سيزول أيضاً[1].

---

(١) مرتضى مطهّري، إحياء الفكر الإسلامي: ٧٨؛ وسيرى در نهج البلاغة ٧: ٢٢٨.

وعرف الشيخ الانصاري بالشدّة والغلظة نفسها في إنفاق الأموال الشرعية وصرفها، فكانت أمّه[١] وزوجته[٢] غالباً ما تلومانه على ذلك، لكنه لم يعرهما أهمية، مع العلم أنّه كانت تصله مائة ألف تومان سنوياً، لكنه كان يعيش عيشة الفقراء[٣].

أما السيد حسين البروجردي فقد كان منع أولاده من الإشراف أو التدخّل في أموره المادية والأموال الشرعية وصرفها، وكان يرفض دعوة الناس لأولاده بـ«أولاد آية الله»[٤].

ولم يغفل الإمام الخميني ـ رغم انشغاله بالتدريس والسياسة ـ عما يدور حوله من تصرّفات مشاوريه وأفراد أسرته؛ فإذا أراد توظيف بعض في بيته للقيام ببعض المهام، فإنه يختار من يتصف بالكفاءة والتدين والشعور بالمسؤولية ونزاهة الأهداف في العمل وتمحّض النوايا لخدمة الإسلام، لا الوصول إلى الجاه والمال أو إلى مناصب في الحكم، وكان الإمام يراقب حركاتهم ويتابع أعمالهم، ولا تأخذه في محاسبتهم لومة لائم، ولا يراعي في ذلك النسب والقرابة.

روى أحد مقرّبيه ـ وكان هذا في الأيام الأخيرة وأثناء توقّفه في قم وقبل نفيه إلى تركيا ـ: جلست أتحدّث مع اثنين من مرافقيه، ودار حديثنا حول أنّ الإمام الخميني ربما لا يعجبه أسلوبنا وطريقة عملنا، ويتضايق منها أحياناً، لكنه يستحي أن يحاسبنا عليها، فيغضّ الطرف عنها، وهو يرفضها في قرارة نفسه، وبعد أن ذكرنا ذلك له قال: لا داعي لهذا الكلام، فإنني متى وجدت منكم خطراً يضرّ بالإسلام فإني أطلب منكم المغادرة فوراً[٥].

---

(١) حياة وشخصية الشيخ الأنصاري ٧: ٥٩.

(٢) المكاسب ١: ١٢٨ ـ ١٢٩، مقدّمة وتصحيح وتعليق: الكلانتر.

(٣) الشيخ محمد العراقي، دار السلام: ٥٥٣.

(٤) مجلة الحوزة،العدد ٤٣: ٢٨٤.

(٥) أحداث خاصّة عن ماضي حياة الإمام الخميني ١: ٢٧، ذكريات السيد رسولي.

وكان الإمام الخميني شديداً في محاسبة أولاده في قضايا الأموال الشرعية التي تصله من الأمة، وكان يتابعهم فيها، ويضع الرقابة المشددة عليهم حتى أن أبناءه كانوا يعيشون كسائر طلاب العلوم الدينية، بلا فرق بينهم، ويتقاضون راتباً شهرياً من الحوزة العلمية كما يأخذه الآخرون، وقد استمرّ أسلوبه هذا إلى آخر عمره الشريف[١].

وكان ابنه الأكبر السيد مصطفى يساعده أسبوعياً في أعماله، فيعطيه أبوه مبلغاً صئيلاً من المال مقابل ذلك، ولم يكن يعطيه مالاً أكثر من حاجته يومياً، فعندما أراد الحج، باع بيته وأعطته زوجته أموالاً خاصّة بها وذهب إلى الحج، وكان قدس سره يذكّرهم دائماً بأنه لا يسمح لهم باستعمال التلفون في أعمالهم الشخصية، وكان يسمح بالاتصال داخل النجف فيما يخصّ نشاطه فقط، ولا يجيز الاتصال تلفونياً بكربلاء أو بأي محافظة أخرى في العراق وغيره، وقال لابنه يوماً: لا يحقّ لك استخدام التلفون والاتصال بطهران أو أي بلد آخر، وإنما يجوز لك ذلك فيما اذا كان للموضوع علاقة بالثورة، ويمكن بث الأخبار والبيانات من خلاله[٢].

خلاصة وخاتمة

خلاصة ما ذكرناه في هذا البحث أنّ عزة الأمّة وكرامتها وصلاحها إنّما تنشأ من صلاح الحاكم والعالم والحاشية ومن حولهم من المنتسبين لهم، وكذا عدم سماحهم لأسرهم وذويهم والمنتسبين لهم باستغلال بيت لمال، أو تجميع الأموال وتكديس الثروات، وإن هذا الأمر ممكن بالفعل وليس فقط بالقوة، وسيرة علي بن أبي طالب مثال جليّ على ذلك.

وقد سعى الحكّام العدول إلى تطبيق تلك السيرة العلوية في حكمهم وتحقيق أهدافها السامية، وقد نجحوا في هذا الأمر بمقدار الاندفاع والرغبة في تحقيق ذلك. أما إذا كان

---

(١) المصدر نفسه ٤: ١٣٣.

(٢) سيماي فرزانكان: ٤٢٣.

العكس من ذلك وكان هدف الحكّام السعي وراء الأطماع الدنيوية والأغراض الشخصية والمصالح الذاتية فإن ذلك سيكون باعثاً على الضياع والحرمان وسوء المنقلب، خصوصاً إذا كانت الحاشية وأبناء المسؤولين والمنتسبين لهم ـ من غير الأكفاء وذوي الاختصاص ـ قد سلطوا على رقاب الأمّة ومقدّراتها.

وربما يقوم الحكّام والعلماء بوظائفهم في إصلاح الأمة وتقديم الخدمات لها، لكن غفلتهم عن الحاشية والمنتسبين لهم في عدم أداء دورهم في إصلاح الأمة، والاستفادة اللامشروعة من نفوذهم، واستغلال موقعهم في الحكم لتحقيق أطماعهم الشريرة، ربما يؤدي إلى مضاعفات غير محمودة، وتعرّض المجتمع الإسلامي لأقصى الضربات وأشدّها من جراء هذه السياسة المنحرفة.

وعليه، من الضروري تطهير حاشية وأسرة العالم والحاكم وإصلاحهما، بل هو أمر حياتي، وإن الذين يصغون لآراء المعزولين عن الأمة هم في غفلة عما يحيط بهم، ويظنون أن الصلاح في كلّ ما يقولـه حاشيتهم، فإنهم لو تركوا الحب والبغض جانباً، وفكروا في عواقب الأمور قليلاً لرأوا غير ذلك، ورأوا الحقائق كما هي.

الأمن والرقابة في الدولة الإسلامية

أ. محمد حسين بجوهنده
ترجمة: ضياء الدين الخزرجي

المقدمة

وسائل الاستطلاع ونقل الخبر تجربةٌ معروفة قديماً؛ ولا يهمّنا في هذه الدراسة أن نعدّها من الابداعات التي امتاز بها الإمام علي عليه السلام فترة حكمه، بل هدفنا استعراض الأساليب والنماذج التي تميّز بها حكمه آنذاك، وكيف استطاع توظيفها لصالح النظام الإسلامي لأجل الوصول إلى أهدافه.

لقد كان عليه السلام يرى أهمية الاستطلاع ونقل الخبر في جانبين أساسيين من حكمه هما: الجانب العسكري، والجانب المدني، فالجانب العسكري هو ما يشمل الحدود والثغور وحفظ التوازن والأمن فيها، أما الجانب المدني فهو الذي يُعنى بالمجتمع والأجهزة التابعة للنظام، وأجهزة الرقابة والمحاسبة.

لقد اعتمد الإمام علي عليه السلام بخصوص هذا الأمر في الجانب العسكري على جهتين:

١ـ أجهزة الأمن والمخابرات

وهي الأجهزة التي تعمل ضمن الإدارة العسكرية، ومهمّتها: توظيف الأخبار في

الداخل وإيصالها إلى القائد لتسهيل أمر المراقبة؛ ويعبّر عنه اليوم بأجهز الأمن والاستخبارات.

٢ـ القوّات المسلّحة الخاصة

التي تتحرك جنباً الى جنب مع القوات العسكرية، أو قبل قدوم القوات المقاتلة للشروع في العمليات العسكرية لمراقبة تحرّكات العدو؛ واستطلاع المنطقة، ثم إرسال التقارير الإخبارية إلى الجهات الأمنية العسكرية، ويعبّر عنها اليوم بالاستخبارات العسكرية، فمن وصاياهعليه السلام العكسرية لقادة الجيش والحرس: «واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال ومناكب الهضاب، لئلا يأتيكم العدوّ من مكان مخافة أو أمن، واعلموا أن مقدّمة القوم عيونهم، وعيون المقدّمة طلائعهم»[1].

أمّا الاستطلاع في الجانب المدني؛ فقد اعتمد على عدّة وسائل هي:

١ـ العناصر الحكومية المعينة والثابتة.

٢ـ فرق الاستطلاع والبعثات المرسلة للقيام ببعض المهام.

٣ـ التقارير والأخبار التي يبلغها الناس للأجهزة الأمنية.

٤ـ الحضور الدائم والمستمر للأمّة في الساحة، ومشاركتها الجادّة.

٥ـ الفِرق والقوى التي تنفذ في أوساط الناس لحفظ الأمن والنظام، كأجهزة الحسبة، وهي إدارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السابق.

عقلانيّة الرقابة

هناك حقيقة هامّة ينبغي التأكيد عليها قبل الدخول في البحث، وهي: أنّ الرقابة الإسلامية باعتبارها مستوحاةً من وظيفة رسالات الأنبياء، وجزءاً من مستلزماتها العملية، تخضع لمقولة الرحمة واللطف الإلهي؛ حيث قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ١١، تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وانطلاقاً من هذا المفهوم؛ تغدو الرقابة توأماً للرأفة والرحمة؛ وتتجلّى لها مفاهيم وأبعاد مختلفة من خلال فهم تلك الماهية .. منها:

١ـ الرقابة الإرشادية.

٢ـ الرقابة على التنظيم والتنفيذ.

٣ـ الرقابة لأجل التقويم.

٤ـ الرقابة لتقصّي الحقائق والمتابعة، للتعويض عن الخسائر والأضرار.

٥ـ سياسة التفقّد ومراقبة الأحوال الشخصية عموماً، المادية منها والمعنوية... فيكون حاصل عمل تلك القوى في تلك الأجهزة متمثلاً في الأمور التالية: الإدارة والإشراف والتدبير، ووضع البرامج والخطط لسياسة الدولة، وما يتعلّق بالقضاء والمحاكم العامّة، فإن الحساسية اتجاهها هي نفسها تلك الموجودة لدى أجهزة المحاسبة، لذا ينبغي توخّي الدّقة والحذر التام في بناء هذه الأجهزة وصيانتها والحفاظ على محتواها العملي للسير على استراتيجية معينة ومحدّدة، ليتمّ عبرها تحقيق أهداف الدولة وطموحاتها.

ويجب ألاّ يُتغافل عن دور القوى الشعبية ونظراتها الاعتقادية والوعي الذي تمتلكه والمؤهلات العلمية التي تتمتع بها في المحافظة على أصالتها ودوامها.. فقد أكّد الإمام علي عليه السلام على مفردتين هامتين في هذا المجال هما: الوفاء، والصدق، أي الالتزام الديني والعملي..قال عليه السلام: «يستدلّ على إدبار الدول بأربع؛ تضييع الأصول، والتمسّك بالفروع، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل»[(١)]، وقال أيضاً: «تولّي الأراذل والأحداث الدول دليل على انحلالها وإدبارها»[(٢)].

ويتحقّق هذا الهدف عبر التجربة المريرة المنطوية على المعاناة والتضحيات، وذلك من خلال تصدّي الرجال الأكفاء ـ ممّن ثبت صلاحه وصدقه في الدول الماضية

---

(١) الآمدي، الأرموي، شرح غرر الحكم ودرر الكلم: ٤٥٠، مطبعة جامعة طهران.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٢٩٥.

الصالحة ـ لتلك المناصب الحكومية أولاً؛ وممن بان فضله وجلالته فيها ثانياً.

فلسفة الرقابة

الدفاع عن المظلومين وتسليم المعاندين والمجرمين إلى العدالة لينالوا جزاءهم العادل من الأصول المسلّمة والواضحة، ونظراً لتمتّع الحاكم الإسلامي بالنفوذ وإدارة البلاد من جهة، وكونه المسؤول عن تأمين الحقوق والحريات لآحاد الشعب من جهة أخرى، فشرطه العقلي يقتضي أن يعرف موارد الظلم والظَلَمة الذي يعمّ البلاد.

وليس للحاكم التنحّي، لما يملكه من النفود والإمكانات الواسعة؛ كما ليس له اختيار العزلة، وترك الأخبار تصله أو تطرق بابه دون ملاحقتها، وبعبارة أخرى: ينبغي للحاكم أن يجعل الأمة تتحسّس وجوده في المجالات والمناسبات كافّة، وعليه أن يرسل العيون والمراقبين ليجسّوا له الأخبار ويطلعوه على الأوضاع السائدة في البلاد.

وهنا يمكن الإشارة إلى قضية أخرى، وهي ظاهرة الفتنة التي تعني الفوضى والانحلال، واختلال النظم، وفقدان الرقابة في المجتمع، وهو ما يعبّر عنه أحياناً بالثورة، ويعتبر القرآن الكريم ظهور الفتنة وبروزها في المجتمع ناشئ عن مخالفة الأوامر الإلهية وحالة العصيان وعدم الاستجابة، قال تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ** ...﴾ (النور: ٦٣)، إنّ الحدّ من اتساع نطاقها واتخاذ الأساليب المتقنة للتصدي لها إنما هو مسؤوليةٌ ملقاةٌ على عاتق الأمة بأسرها، قال تعالى: ﴿**وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً**...﴾ (الأنفال: ٢٥)، فيتوجّه الخطاب في الآية على الخصوص إلى الحاكم باعتباره المسؤول عن إدارة أمور البلاد، وفي كونه المصداق الأكمل والأعلى لهذا الخطاب الإلهي.

من هنا، تساعد معرفة تلك العوامل التي تقوّي ظهور الفتنة في المجتمع، على القيام بالتكليف لرفعها، وهو استلزام عقلي محض.

ويعدّ من الواجبات ـ من باب المقدّمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتمّ

بموجبه تأسيس الأجهزة المعنية بأمور الحسبة داخل النظام ـ تأسيسَ جهاز داخل السلطة يقوم بالرقابة والإشراف على المجتمع؛ أي سراية الوجوب من ذي المقدمة الى المقدمة كما ورد في اصطلاح الأصوليين، فلا يجوز في النظام الإسلامي ـ بالتأكيد ـ مواجهة الفساد والمفسد أو إدانة أحد دون تحقيق ومتابعة لإثبات ذلك، ومن ثم استخراج الحكم المقتضي بشأنه من الشريعة النبوية، متناسباً مع ميزان الجريمة ونوعها، فلا يحقّ لأيّ مسؤول قضائي تنفيذ الأحكام قبل تعيينها من قبل المحاكم الصالحة، وهذا معناه أنّ الرقابة حقّ نشأ من الولاية القضائية للحاكم، لا من ناحية الطابع الحكومي الخاصّ به، وقد قيل: إن بناء الدولة إنّما هو من الوظائف الأساسية والمهمّة للأنبياء والتي يتمّ عبرها إقامة القسط والعدل في المجتمع.

فعلى الحاكم الإسلامي الذي يتصدّى لمسؤولية إدارة الأمّة التحقيق والبحث عن حالات الشذوذ، وعدم الانسجام والتوازن في المجتمع، ومكافحتها بالأساليب المتقنة.

والجدير بالذكر هنا أن أجهزة المراقبة والتفتيش تعدّ جزءاً من أجهزة النظام الواسعة والكبرى، لا شعبةً من شعب القضاء، أي أنّها جهاز مستقلّ يمارس وظائفه بنفسه، وهو حلقة الاتصال التي تربط الحاكم الإسلامي ببقية الأقسام الحكومية التي يُشرف عليها النظام وتخضع له.

ويمكن للحاكم الإسلامي ـ حسب صلاحيّاته وما يراه من مصلحة عامّة ـ أن يفوّض مسؤولية إدارة تلك الأجهزة والدوائر إلى رئيس القضاء أو أيّ شخص آخر؛ لأنّ تعيين رئيس هذه الأجهزة والأعمال الأخرى التي تخصّها من صلاحيات رئيس الحكومة، وجزء من وظائفه، باعتبار أنّ كلّ هذه الوظائف وعامّة الموظفين إنّما يتم تحت إشراف ولي أمر المسلمين في المجتمع الإسلامي وضمن الحدود التي يرسمها، إلاّ أن يوكّل غيره للقيام بمهامّ ولايته، كما جاء ذلك في عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر بعد تعيين مهامه قائلاً له: «ثم تفقّد أعمالهم، وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإنّ تعاهدك في السرّ لأمورهم، حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعيّة.

وتحفّظ من الأعوان فإن أحد منهم بسط يده إلى خيانةٍ اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك، اكتفيت بذلك شاهداً، فبسطت عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله، ثم نصبته بمقام المذلّة ووسمته بالخيانة، وقلّدته عار التهمة... »[1].

وقد استدرك عليّ عليه السلام على ابن هرمة خيانة ـ وكان على سوق الأهواز ـ فكتب إلى رفاعة بن شدّاد البجلي ـ قاضي الأهواز ـ : «فإذا قرأت كتابي هذا، فَنَحِّ ابن هرمة عن السوق؛ وأوقفه للناس، واسجنه، وناد عليه، واكتب إلى أهل عملك لتعلمهم رأيَي فيه، ولا تأخذك فيه غفلة ولا تفريط، فتهلك عند الله عزوجل من ذلك.. فإذا كان يوم الجمعة، فأخرجه من السجن واضربه خمساً وثلاثين سوطاً، وطُف به في الأسواق.. فمن أتى عليه بشاهد فحلّفه مع شاهده، وادفع إليه من مكسبه ما شهد به عليه، ومُر به إلى السجن مهاناً مقبوضاً، واحزم رجليه بحزام... ولا تدع أحداً يدخل إليه»[2].

لقد اتضح من تلك السياسة التي رسمها الإمام علي عليه السلام في رسالته لمالك الأشتر ـ خصوصاً فيما يخصّ بعث العيون والجواسيس، وتفريقهم لاقتناص الأخبار واصطيادها من المجتمع ـ أنّ الخبر الواحد لا يوجب علم القاضي، بل ينبغي عليه المتابعة والبحث عن الأدلّة والبراهين القاطعة التي توصله إلى الحكم عن طريق الاستعانة بالشهود أساساً؛ وهذا المورد ـ في الواقع ـ من جملة القضايا التي لا تحتاج إلى المرافعة، بل تُحسم بأساليب نظام التفتيش.

دور الاستخبارات وأهميّتها في الحكم العلوي

ورد استعمال كلمة «العين» في المعنى المجازي، كما استعملت في المعنى الحقيقي

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

(٢) نهج البلاغة، ٥٣، علي أصغر إلهامي نيا، الحكومة الإسلامية، العدد الرابع، السنة الخامسة ١٨، الرقابة على العاملين في الحكم العلوي: ٢٦٠؛ القاضي النعمان بن محمد التميمي، دعائم الإسلام، انتشارات آل البيت، قم؛ ج٢: ٥٣٢.

أيضاً، والاستعمال الخاص لها يقصد منه عيون القائد أو الحاكم، وكذلك في المبعوث من قبل النظام إلى بعض المناطق لاستطلاع الأوضاع ودراستها ثم إرسال تقاريره ونتائج بحوثه إلى الجهات المعنيّة لدراستها، ووضع الحلول لها.

لقد أشارت النصوص والشواهد التاريخية أن علياًعليه السلام كان قد اعتمد رجالاً في حكمه للقيام بتلك المهمة، ومن بينهم: أبو الأسود الدؤلي، حيث كان عامله على البصرة، وقد أعرب الإمام عن ارتياحه له، وطمأنه بأنّ التقارير والأخبار التي يبعثها إليه ستكون في غاية السرّية والكتمان، وأنّه لن يُطلع عليها ابن عباس أبداً[(١)].

وهناك نماذج أخرى أيضاً توضح اتخاذه لتلك السياسة:

منها: ما رواه محمد القرشي أن أميرالمؤمنينعليه السلام ولّى أبا الأسود الدؤلي القضاء ثم عزله، فقال له أبو الأسود: لم عزلتني وما خنت ولا جنيت؟! فقالعليه السلام: «إنّي بلغني أنّ كلامك يعلو كلام خصمك»[(٢)].

وروى حبيب الله الخوئي أيضاً ما يدلّ على ذلك قائلاً: كتب عليعليه السلام إلى قثم بن العباس، الوالي والقاضي على مكة: «أمّا بعد؛ فإنّ عيني بالمغرب كتب إليّ يعلمني أنه وجّه إلى الموسم أناس من أهل الشام، العمي القلوب، الصمّ الأسماع؛ الكمه الأبصار، فأقم على ما في يديك قيام الحازم الصّليب، والناصح اللبيب، التابع لسلطانه، المطيع لإمامه، وإياك وما يعتذر منه، ولا تكن عند النعماء بطراً، ولا عند البأساء فشلاً»[(٣)].

وقد أفشل الإمام المؤامرة التي أوشكت على الوقوع في حينها، وقرب زمانها.. فقد روي أنّ معاوية بن أبي سفيان دعا إليه يزيد بن شجرة الرهاوي وهو من أصحابه، فقال له: إني أريد أن أوجهك إلى مكّة لتقيم للناس الحج وتأخذ لي البيعة بمكّة وتنفي عنها

---

(١) المحمودي، نهج السعادة٥: ٩٧؛ وأنساب الأشراف٢: ١٦٩.

(٢) مجلة الحكومة الإسلامية، العدد ١٨: ٢٦٢، نقلاً عن معالم القربة في أحكام الحسبة: ٢٠٣، كامبرج، عام ١٩٣٧م.

(٣) نهج البلاغة، الرسالة ٣٣.

عامل علي، فأجابه إلى ذلك، وسار إلى مكّة في ثلاثة آلاف فارس، وبها قثم بن العباس عامل علي؛ فلما سمع به قثم، خطب أهل مكّة وأعلمهم بمسير الشاميين ودعاهم إلى حربهم، فلم يجيبوه بشيء، فعزم على مفارقة مكّة واللحاق ببعض شعابها، وفي الأثناء وصلته رسالة أمير المؤمنين التي حذّره فيها من الشاميين، فاستشار كبار قومه في ذلك، وهكذا فشلت المؤامرة بتدبير من أبي سعيد الخدري...»[١].

وبعث الإمام رسالةً إلى سهل بن حنيف، عامله على المدينة، يُعلمه بهروب بعض أصحابه إلى معاوية والتحاقهم به، وقد عبّر بكلمة «بلغني» في رسالته قائلاً: «بلغني أنّ رجالاً من أهل المدينة يخرجون إلى معاوية... » وأوصاه بوصايا عديدة فيما يخصّهم[٢]، ثم أعرب عن ارتياحه وتفقّده له، وخيّره في القدوم إليه متى شاء، ثم دعا له في آخر الرسالة..

وفي رسالة أخرى بعثها إلى محمد بن أبي بكر، عامله على مصر، وهي تنمّ عن دراسة واعية وعميقة للأوضاع المستجدّة هناك، حيث أعرب فيها عن تفقّده واهتمامه بأموره؛ واستعمل أيضاً كلمة «بلغني» في تلك الرسالة قائلاً: «أما بعد، فقد بلغني موجدتك من تسريحي الأشتر إلى عملك؛ وإني لم أفعل ذلك استبطاءً لك في الجهد، ولا ازدياداً في الجدّ، ولو نزعت ما تحت يدك من سلطانك، لوليتك ما هو أيسر عليك مؤونة، وأعجب إليك ولاية»[٣].

واتضح بعدها أن مالك كان هو الرجل الوحيد المناسب القادر على مواجهة الأزمة التي حلّت بالبلاد لإدارتها. وكان الإمام في الأزمات والفتن التي يمرّ بها ولاته يقدّم كلّ دعم وإسناد ـ وذلك عبر أجهزة الرقابة التي يمتلكها ـ إلى عمّاله وموظفيه في الإدارة الحاكمة؛ ويشهد لهذا رسالته التي بعثها لابن عباس، وقد طلب منه تحسين

---

(١) منهاج البراعة ٢٠: ٥٠.

(٢) نهج السعادة ٥: ١٧.

(٣) نهج البلاغة، الرسالة ٣٤٧.

أسلوبه ومعاملته لبني تميم، حيث كشف له عن غوامض أسراره التي خفيت عن أبصار ابن عباس ومسامعه[١].. معتمداً في ذلك كلّه على عيونه التي بثّها هناك لانتزاع الأخبار وإرسالها خفيةً إليه.

وكان أيضاً يقدّم دعمه ونصائحه لعامله زياد بن أبيه، وكذا متابعة أحواله الخاصّة، فكتبعليه السلام إليه كتابه بعد أن بلغه أنّ معاوية كتب إلى زياد بن أبيه يريد خديعته باستلحاقه، فقال: «وقد عرفت أنّ معاوية كتب إليك يستزلّ لبّك، ويستفلّ غربك، فاحذره... »[٢].

ويتّضح من هذه الرسالة شدّة رقابته لعمّاله والمنصوبين من قبله لإدارة الحكم، وحرصه التام على متابعتهم ومعرفة أحوالهم، بل إنّ تبادل الرسائل والكتب الشخصيّة الخاصة فيما بينهم لم يكن بخافٍ عن أنظارهعليه السلام أيضاً، بل كان مطّلعاً عليها، عارفاً بها؛ وكان هذا هو الحلّ السلمي المناسب في مواجهة الأزمة وإدارتها.

ولأجل تخفيف الصدمة التي نجمت عن بعض تصرّفات المسؤولين من قبله، وتقديم العون والدعم لهم في إدارتهم البلاد، أرسلعليه السلام رسالةً الى عمر بن أبي سلمة الأرحبي ـ عامله على البحرين ـ ذكر فيها بعض الأمور المتعلّقة بالأوضاع السائدة هناك فقال: «أمّا بعد، فإنّ دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظة وقسوة، واحتقاراً وجفوة، ونظرت في أمرهم فلم أرهم أهلاً لأن يدنوا لشركهم، ولا أن يُقصوا ويجفوا لعهدهم، فالبس لهم جلباباً من اللين تشوبه بطرف من الشدّة، وداول لهم بين القسوة والرأفة،وامزج لهم بين التقريب والإدناء، والإبعاد والإقصاء»[٣].

لقد أعربت هذه الرسالة عن متابعة الإمام لتلك الأوضاع، والاستماع إلى الشكاوى والتقارير التي يبعثها أفراد الشعب إليه، ومعالجتها، وكذا إحالة البحث والتحقيق عن

(١) نهج البلاغة، الرسالة ١٨.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، الرسالة ١٩؛ والميرزا حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة١٨: ٣٣٢.

تلك الحالات الشاذّة في المجتمع إلى ثقاته والمعتمدين لديه في أموره الخاصة، سواء كانوا عمالاً لأجهزة الحسبة أو غيرهم.

أمّا المحافظة على المظاهر الإسلامية والتقيّد بها، خصوصاً من قبل مسؤولي الحكومة، فكانت من المسائل المهمة التي كان عليه السلام يذكّر بها عمّاله وموظّفيه، إنّ خروج المسؤولين عن المظاهر الإسلامية المتعارفة؛ وانشغالهم بالترف والبذخ والملذّات، والبحث عن رفاهية العيش ولذته بحجّة الاستناد إلى الآية الشريفة التي تشير إلى أنه مما أحلّه الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾، من الأمور المذمومة والقبيحة، فقد نهى عنها الإمام علي عليه السلام؛ وكانت تستدعي الملاحقة والعقاب أحياناً. ومن الأمثلة على ذلك ما ارتكبه شريح القاضي من أفعال موهنة أوقعته في شراك الدنيا ولذائذها؛ علماً أنّ الإمام عليه السلام لم يترك أمر القضاة دون الوصية بهم ورعاية شؤونهم، ويمكن معرفة ذلك من خلال وصيّته لمالك الأشتر بالرفق بالقضاة وتأمين حاجاتهم المعاشية.

فقد بلغ أمير المؤمنين عليه السلام أنّه ـ أي شريحاً ـ اشترى لنفسه بيتاً بثمانين دينار!! ـ وقد ورد في الأخبار أن شريحاً كان يتقاضى مبلغاً شهرياً من بيت المال قدره خمسمائة درهم[1] فأحضره الإمام عليه السلام وسأله عن ذلك قائلاً: بلغني أنّك ابتعت داراً بثمانين ديناراً، وكتبت لها كتاباً وأشهدت فيه شهوداً!! فقال له شريح: قد كان ذلك يا أميرالمؤمنين، قال: فنظر إليه نظر المغضب ثم قال له: «يا شريح، أما أنه سيأتيك من لا ينظر في كتابك، ولا يسألك عن بيّنتك، حتى يخرجك منها شاخصاً، ويسلمك إلى قبرك خالصاً؛ فانظر يا شريح لا تكون ابتعت هذه الدار من غير مالك، أو نقدت الثمن من غير حلالك، فإذا أنت قد خسرت دار الدنيا ودار الآخرة»[2].

ولا يرى النبي صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام مشروعية استغلال السلطة والنفوذ للوصول إلى

---

(١) انظر: معالم القربة في أحكام الحسبة، فصل القضاء.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة ٣٤؛ وبحار الأنوار ٤١: ١٥٥.

المنافع الخاصّة، والتوسّع فيها، يقول باقر شريف القرشي حول سيرة النبيﷺ: «على وليّ وقائد المسلمين أن يتفقّد شؤون ولاته وعمّاله، ويرسل العيون لتحرّي أعمالهم وتصرفاتهم، ومحاسبة دخلهم الفردي ونفقاتهم؛ وأموالهم الخاصّة بهم، فإنْ رأى منهم خيانةً لبيت المال، أو تقصيراً في واجبات أحدٍ منهم، عزله وأنزل به أقصى العقوبات، وصادر أمواله».

لقد وضع النبيﷺ تخطيطاً فريداً وأسلوباً بديعاً في المحاسبة المالية لعمّاله، ومعرفة دخلهم الفردي ونفقاتهم؛ فمثلاً كانﷺ قد استعمل رجلاً من الأزد على صدقات بني سليم، فلما جاءه حاسبه، فقال الرجل: هذا مالكم وهذا هدية، فغضبﷺ وقال: ما بال العامل نبعثه فيجيء فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي لي، ألا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى إليه شيء إن كان صادقاً؟!.. والذي نفس محمّد بيده لا نبعث أحداً منكم فيأخذ منه شيئاً إلاّ جاء يوم القيامة يحمله على رقبته، ثم رفع يديه إلى السماء فقال: اللهم هل بلّغت، ثلاثاً، اللهم اشهد[1].

وطبّق الإمام عليعليه السلام هذا الأسلوب في حكمه سائراً على نهج رسول اللهﷺ، وقد نقلت شواهد كثيرة على ذلك، فمنها قضية ابن عباس وتلك الأموال التي قام بنقلها إلى مكّة، مدعياً أنّها له لا لبيت المال، وأصرّ عليه الإمامعليه السلام كثيراً وشدّد في الحساب لمعرفة حال تلك الأموال وطريقها، وكانعليه السلام يحذّر كلّ من احتمل أن تسوّل له نفسه أن يحاول انتهاز نفوذه ومنصبه للحصول على الأطماع والمنافع اللامشروعة، فقد جاء في كلام له لزياد بن أبيه، خليفة عامله عبدالله بن العباس على البصرة: «وإنّي أقسم بالله قسماً صادقاً، لئن بلغني أنّك خنت من فيء المسلمين شيئاً، صغيراً أو كبيراً، لأشدنّ

---

(١) باقر شريف القرشي، النظام الحكومي والإداري في الإسلام: ٤٣٥، مؤسسة التحقيقات التابعة للحرم الرضوي، عام ١٩٩٦م؛ ونقلاً عن ابن القيم الجوزي، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ٢٤٨؛ والقاضي أبي يعلى؛ الأحكام السلطانية، قام بالتصحيح محمد حامد الفقي؛ دفتر التبليغات الاسلامي، قم، ج١: ٧٢، الهامش نقلاً عن مسلم والبخاري عن أبي حميد الساعدي.

عليك شدّة تدعك قليل الوفر، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر»[١].

إنّنا نعلم أن ابن عباس لم يكن محتالاً أو راضخاً للحرام، بل كان فعله هذا استغلالاً للرئاسة والسلطة لا غير، وكما ادعى هو نفسه فإنّ تلك الأموال ـ وحسب تحليله ـ كانت هدية! ونعلم أيضاً أن ابن عباس لم يحضر عند الإمامعليه السلام لمحاسبة تلك الأموال ومعرفة طريقها، بل فضّل الهروب الى شعاب مكّة، لعلمه بأنّ الإمامعليه السلام سيرجع تلك الأموال كلّها إلى بيت المال، لكن ابن خلدون ذكر أن الذي أخبر الإمامعليه السلام بتلك الأموال هو أبو الأسود الدؤلي[٢]، ولوّح إلى عدم صحّة هذه الأخبار وعدم مطابقتها للواقع؛ لأنّ ابن عباس كذّب هذه المزاعم في رسالته التي بعثها إلى الإمامعليه السلام؛ ولم يُعر الإمامُ أهميةً لتكذيبه؛ وأصرّ عليه في عدّة رسائل بعثها إليه بأن يبين له كيفية وصول تلك الأموال لمعرفة طريقها، وأن يقدّم له الحجج والأدلّة الكافية في ذلك. وفي ذلك كلّه يمتنع ابن عباس عن البيان.

إن المنزلة الرفيعة التي حازها أبو الأسود الدؤلي حسب الرواية، والرسالة التي بعثها الإمامعليه السلام إليه في الثناء عليه والشكر له على صنيعه بعد تلك الأحداث، والحكم بتعيينه عاملاً له على البصرة بعد عزله لابن عباس، والأدلّة والشواهد الكثيرة كلّها تثبت ولاء أبي الأسود الدؤلي وإخلاصه للإمام عليعليه السلام، ولا يبقى أيّ مجال للشك والترديد في اعتماد الإمامعليه السلام عليه وارتياحه له.

ونشير هنا إلى الشعور الذي كان ينتاب الإمامعليه السلام حول تلك الأوضاع؛ والحساسية والأهمية التي كان يبديها في مواجهة ازدياد القدرة والنفوذ لبعض النفعيين والمصلحين وأذيالهم؛ والسياسة الحازمة الخاصّة التي انتهجهاعليه السلام في الحدّ من هذه الظاهرة ومواجهتها، قالعليه السلام في هذا الشأن واصفاً أموال المسلمين: «والله لو وجدته قد تُزوّج به النساء، وملك به الإماء لرددته».

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٢٠.

(٢) ابن خلدون، تاريخ العبر ١، فصل أمير المؤمنينعليه السلام.

يقول ابن ميثم في شرح نهج البلاغة: خطب الإمامعليه السلام هذه الخطبة في المدينة، ولم يُذكر المقطع الأوّل منها في بعض المواضع؛ فقالعليه السلام: «ألا وأنّ كل قطيعة أقطعها عثمان، وكل مال أعطاه من مال الله، فهو مردود في بيت المال، فإنّ الحقّ لا يبطله شيء»[1].

وقد علّق ابن أبي الحديد في ذيل هذه الخطبة قائلاً: «وعثمان قد أقطع القطائع صلةً لرحمه، وميلاً إلى أصحابه، عن غير عناءٍ في الحرب ولا أثر».

ومن خلال تلك السياسة التي طبقها الإمامعليه السلام في مراقبة عمّاله ومتابعتهم، وتفقّد شؤون ولاته بإرساله العيون عليهم لتحرّي أعمالهم، ووصاياه في رعاية المظاهر الإسلامية والشؤون الأخلاقية، واجهنا في سياسته تلك بعضَ الأحداث التي تناسب أن نستلهم منها العبرة والاعتبار .. كالذي جرى مع سعد الذي أرسلهعليه السلام من قبله إلى زياد بن أبيه، خليفة عامله عبدالله بن عباس على البصرة، والحوار الذي دار بينهما ثم الرسالة التي أرسلها الإمامعليه السلام إلى زياد يعنّفه فيها ويحذّره من مغبّة تصرفاته والتفاهم مع سعد للاتفاق على صيغة مشتركة في العمل وترك الخصومة والنـزاع.

قال ابن أبي الحديد: «أرسل عليعليه السلام سعداً مولاه إلى زياد ـ وكان خليفة لابن عباس على البصرة ـ يحثّه على حمل مال البصرة إلى الكوفة، وكان بين سعد وزياد ملاحاة ومنازعة، فعاد سعد وشكاه إلى عليعليه السلام وعابه، فكتب عليعليه السلام إلى زياد: أما بعد؛ فإن سعداً ذكر أنك شتمته ظلماً، وهدّدته وجبهته تجبراً وتكبراً... وقد أخبرني أنك تكثر من الألوان المختلفة في الطعام في اليوم الواحد؛ وتدهن كلّ يوم، فما عليك لو صمت أياماً، وتصدّقت ببعض ما عندك محتسباً، وأكلت طعامك مراراً قفاراً، فإن ذلك شعار الصالحين، أفتطمع وأنت متمرّغٌ في النعيم، تستأثر به على الجار والمسكين، والضعيف والفقير، والأرملة واليتيم أن يحسب لك أجر المتصدقين... وأخبرني أنك تتكلّم بكلام

(١) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة١ ـ ٢: ٢٩٥.

الأبرار وتعمل عمل الخاطئين؛ فإن كنت تفعل ذلك فنفسَك ظلمت، وعملَك أحبطت؛ فتُب إلى ربك، يصلح لك عملك... »[١].

فهل هناك دليل أقوى وأبلغ من صدق لهجة ذلك المعوّز الذي لا يرى له ملجأ إلا الله ولا يرى غير الإمام علي عليه السلام قائداً إلهياً يشكو له أمره؟

لقد كانت سياسة الإمام عليه السلام جليةً وواضحة في مواساته المظلومين والمحرومين، ومثابرته في تفقّدهم ومتابعة أمورهم ورفع معاناتهم في السنوات الخمس من حكمه. وكان عليه السلام من القادة المعدودين في العالم في نوع أساليبه في الحكم؛ فقد كان يستلم تقارير الأمّة وشكاواها في تعبيرها عن معاناتها؛ وكان يتابع الأمور بجدّ، ويستمع لتلك الأخبار والقضايا التي تصله فينظر في صحّتها وسقمها؛ ثم يضع الحلول لمعالجتها؛ لتعطي تلك التقارير والاخبار جميعها ـ التي ترسلها له الأمة وكذلك المعنيين في هذه الأجهزة داخل الحكومة ـ ثمارها.

فمن نماذج عدله عليه السلام ما روي من أن سودة بنت عمّار الهمداني قدمت على معاوية شاكيةً من عامله بسر بن أرطاة وقد جار فيهم، فغضب معاوية وقال: والله لأحملنكِ إليه على قتب شوس؛ فينفذ فيك حكمه، فأطرقت رأسها ساعة، ثم رفعت رأسها باكية حزينة وهي تنشد وتقول:

صلّى الإله على روحٍ تضمّنها ... قبر فأصبح فيه العدل مدفوناً

قد حالف الحقّ لا يبغي به بدلاً ... وصار بالحق والإيمان مقروناً

فقال لها معاوية: يا سودة، من هذا الذي قلت فيه هذين البيتين؟ قالت: هو والله أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، إعلم يا معاوية، أني جئته مثل مجيئي لك شاكيةً إليه من رجل ولاه علينا، وجار فينا، فصادفته قائماً يريد الصلاة فعلم حين رآني شاكية، فأقبل عليّ بوجه طلق؛ ورحمة ورفق؛ وقال لي: ألك حاجة؟ فقلت: نعم يا مولاي،

(١) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة١٦، الباب ٤٤: ١٩٦.

فأخبرته، فبكى رحمةً لي ثم قال: اللهم أنت الشاهد عليّ وعليهم، وإني لم آمرهم بظلم خلقك، ثم أخرج قطعة جلد فكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم، ﴿قَدْ جَاءتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُواْ الكَيْلَ وَالمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلَا تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ فإذا قرأت كتابي هذا فاحتفظ بما في يديك من عملنا حتى يقدم عليك من يقبضه منك والسلام»، ثم دفع الرقعة إليّ فأخذتها منه، فوالله ما ختمه بطين ولا خزمه بخزام، فجئت بالرقعة إلى صاحبه فانصرف عنا معزولاً.. فقال معاوية: اكتبوا لها كما تريد واصرفوها إلى بلدها غير شاكية[1].

إنّ على الحاكم الإسلامي الحكيم المحنّك أن يفكّر قبل كلّ شيء بمصالح الأمة ومنافعها، فالأمّة تضحّي بنفسها متى ما كانت راضيةً عن حكّامها؛ فتتولّد لديها حالة الرضا والانقياد لحكّامها متى ما شعرت بأنّ النظام واقف إلى جانبها، وهو لها كالأب الحنون والمحامي المخلص الذي يبذل كلّ ما بوسعه للدفاع عن حريمها ووحدتها، أمّا إذا لم تتحسّس منه هذا الشعور، ولم تر له استجابةً وتلبية لدعواتها ورغباتها؛ بل ترى الأسوأ من ذلك كلّه، وهو تسلّط الحاكم بمنح عمّاله وموظفيه نفوذاً وتسلّطاً أوسع على رقابها عمّا في السابق؛ والدفاع مستميتاً عنهم وتبرير أفعالهم، فلا يبقى أمامها طريق سوى ترك الديار والرحيل إلى أماكن أخرى، وترك الحاكم في تلك الأرض وحيداً، وحينها تصبح تلك الأرض بلقعاً بلا أمة ولا شعب يدافع عنها، فهل يا ترى يحكم الحاكم على التراب والطين وأرضٍ خاوية على عروشها بعد ترك أهلها لها؟! ومن أين يؤمّن خزينة بلده؟

إنّ هذا درس عملي يتجلّى في سيرة الإمام علي عليه السلام وموعظةٌ مفيدة يقدمها عليه السلام للأجيال للانتفاع بسيرته وأسلوبه في الحكم، قال عليه السلام: «فلعمري، لأن يعمروا أحبّ إلينا من أن يخربوا، وأن يعجزوا أو أن يقصروا في واجب من صلاح البلاد». هذا كلام

(١) بحار الأنوار ٤١: ١١٩، نقلاً عن كشف الغمة ١: ١٧٣.

وجهه لقرضة بن كعب الأنصاري عامله على «بهقباد الأعلى»؛ وقد ضمّنه في رسالته إليه قائلاً: «أما بعد فإنّ رجالاً من أهل الذمّة من عملك ذكروا نهراً في أرضهم قد عفا وأدفن؛ وفيه عمارة للمسلمين، فانظر أنت وهم؛ ثم اعمر وأصلح» مطالباً معالجة الموقف وحسم النـزاع[١].

وكان لهعليه السلام موقف مشابه آخر مع عامله زياد بن أبيه، عامله في حينها على فارس ونواحيها بعد عزل ابن عباس عنها، وقد بلغه أنه يتعجّل الخراج الثقيل قبل أوانه بلا مهلة، فاستدعاه إليه وسأله عن ذلك؛ وجرى بينهما كلام طويل بعد أن نهاه عن تقدّم الخراج قائلاً له: «استعمل العدل، واحذر العسف والحيف، فإنّ العسف يعود بالجلاء، والحيف يدعو إلى السيف»[٢].

إنّ هذا الشعور الذي يمتلكه القائد الإلهي بالمسؤولية تجاه الأمّة لا يمكن أن يعزله أو يبعده عنها، أو يتركها ويراقب الأمور عن بعد، مكتوفاً بلا حراك، أو يتفاعل مع معاناة الأمة فقط فيما لو طرقت الحوادث بابه أو اشتمل الخطر جنابه، ووصلت إليه المظالم على عتبة قصره، بل عليه أن يبقى العاشق والمتفاني في خدمة الأمّة، والراعي الذي يبحث جاهداً ومثابراً لرفع المعاناة عنها، وعليه أن يطرق الأبواب كلّها، ويتشبّث بالطرق والوسائل جميعها مما يوصله إلى أهدافه وأغراضه لتحقيق طموحات الأمّة.

وهكذا كان عليعليه السلام في بسطه العدالة وتحقيقها، وإشاعة الأمن والاستقرار في البلاد، قالعليه السلام في نداءٍ وجّهه إلى الأمّة، طالباً منها الدعم والإسناد لحكمه: «أيّها الناس، أعينوني على أنفسكم، وأيم الله، لأنصفنّ المظلوم من ظالمه، ولأقودنّ الظالم بخزامته، حتى أورده منهل الحق وإن كان كارهاً»[٣].

---

(١) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي٢: ٢٠٣.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة ٤٧٦، ص٢٢٩، د.صبحي الصالح، طباعة دورة تضمّ سبعة مجلدات ترجمة محمد الدشتي، المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ج١.

(٣) نهج البلاغة، في كلام لهعليه السلام رقم ١٣٦، د.صبحي الصالح.

وكان عليه السلام إذا سيّر الجيوس، يرسل برسائله إلى كلّ من كان في مسيرهم، ويطلب منهم مراسلته مباشرة من دون مضايقة أو رعاية لروتين أو تشريفات أو رتب، لإخباره عن قادته وجنوده إن كانوا قد انتهبوا لهم مالاً، أو لاقوا منهم إيذاءً أو استهانة؛ ليقوم هو بمعالجتها، فقد ورد في كتابٍ له عليه السلام: «من عبدالله أميرالمؤمنين إلى من مرّ به الجيش من جباة الخراج؛ أما بعد: فإنّي قد سيّرت جنوداً هي مارّة بكم إن شاء الله، وقد أوصيتهم بما يجب لله عليهم، من كفّ الأذى، وصرف الشذى، وأنا أبرأ إليكم وإلى ذمّتكم من معرّة الجيش إلاّ من جوْعة المضطّر، لا يجد عنها مذهباً الى شبعه، فنكّلوا من تناول منهم شيئاً ظلماً عن ظلمهم، وكفّوا أيدي سفهائكم عن مُضارّتهم، والتعرّض لهم فيما استثنيناه منهم، وأنا بين أظهر الجيش، فارفعوا إليّ مظالمكم؛ وما عراكم مما يغلبكم من أمرهم؛ وما لا تطيقون دفعه إلاّ بالله وبي؛ فأنا أغيّره بمعونة الله، إن شاء الله»[1].

فرق التفتيش والمراقبة

كان الإمام علي عليه السلام يرسل بفرق التفتيش والمراقبة إلى سائر البلاد وأطرافها؛ ويبعث معهم الرسائل، للتعرّف على الأوضاع السائدة فيها، وما ينبغي فعله، منها ما بعثه إلى مالك بن كعب الأرحبي عامله على عين التمر، وقد أمره بتفتيش مناطق واسعة من السواحل المطلّة على الفرات، جاء فيها: «أما بعد، فاستخلف على عملك، واخرج في طائفةٍ من أصحابك حتى تمرّ بأرض كورة السواد، فتسأل عن عمّالي، وتنظر في سيرتهم فيما بين دجلة والعذيب، ثم ارجع إلى البهقباذات، فتولّ معونتها، واعمل بطاعة الله فيما ولاك منها؛ واعلم أنّ كلّ عمل ابن آدم محفوظٌ عليه، مجزى به، فاصنع خيراً، صنع الله بنا وبك خيراً، وأعلمني الصدق فيما صنعت، والسلام»[2].

لقد كان القليل من عمّاله عليه السلام في البلاد الإسلامية ممن تجاوز حدوده ولم يرعَ للأمّة

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٦٠، د. صبحي الصالح.

(٢) أحمد بن يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٠٤، دار صادر، بيروت.

حقّها، فأجحف وظلم، وابتلع الأموال التي تعود إلى بيت المال، وكان الإمام قد واجههم في كلّ ذلك، وجابههم بعنف وقسوة لا نظير لها في التاريخ الإسلامي العام، ومن بينهم: القعقاع بن شور المتقدّم ذكره، والمنذر بن الجارود؛ الذي قال له الإمامعليه السلام: «ولئن كان ما بلغني عنك حقّاً، لجَمل أهلك وشسع نعلك خير منك»[١].

وكذا مصقلة بن هبيرة الشيباني عامله على أردشير خُرة الواقعة في نواحي فارس؛ فقد أرسلعليه السلام له رسالة أعرب له عن سخطه عليه قائلاً: «بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته، فقد أسخطت إلهك، وعصيت إمامك!!: إنك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم، وأريقت عليه دماؤهم، فيمن اعتامك من أعراب قومك، فوالذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، لئن كان ذلك حقّاً لتجدنّ لك عليّ هواناً؛ ولتخِفنَّ عندي ميزاناً، فلا تستهن بحقّ ربّك، ولا تصلح دنياك بمحق دينك، فتكون من الأخسرين عملاً»[٢]، وقد وردت الرسالة الأربعون لهعليه السلام بهذا المعنى نفسه، وهي مختصرة ولا يعرف لمن أرسلها، وربما هناك نقل آخر للرسالة المتقدّمة، وقد جاء في آخرها أنه قال: «فارفع إليّ حسابك، واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس، والسلام»[٣].

العقل الأمني والمفاهيم الإنسانية الرؤوفة

اتضح من خلال هذه الدراسة ومتابعة جوانبها أنّ القائد الناجح والحاكم الصالح هو الذي يمتلك نشاطاً مضاعفاً تجاه الأمّة، وذلك من خلال إعمال الرقابة والتفتيش، والمتابعة لأجهزة الحكومة ومؤسّسات البلاد؛ وإحاطته التامّة بما يجري في أوساط الأمّة.

لكن جلّ البحث وأهميته إنّما يدور حول محور المسؤولية والمعنيين بها في قسم

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٧١.

(٢) نهج البلاغة، الرسالة ٤٣، د.صبحي الصالح.

(٣) نهج البلاغة، الرسالة ٤٠، د.صبحي الصالح.

المحاسبة المالية، إنّ اهتمام الحاكم الإسلامي بالأمّة ومعرفة حاجياتها العامّة يشكل ٥٠٪ من وظيفته الفعلية، وهي أشبه بالحالة الاندفاعية أو التعويضية، لكن تبقى مهمّة الحاكم في مسؤولية الرقابة والمتابعة للأوضاع العامة متأصّلةً في النصف الآخر المتبقي منها، وهي ذات جانب إيجابي وعمراني.

فالسؤال عن أحوال المواطنين، وسلامتهم، وأمور معاشهم وأمورهم العادية وعلاقاتهم مع بعضهم الآخر ومتابعتها إنّما هي مسائل أخلاقية ينبغي بحثها في «علم النفس الإداري»، وهي أساليب أخلاقية تربوية وأبوية صادقة يتخلّق بها الإنسان العظيم صاحب الهمّة العالية، ويقوم بممارستها، وبتطبيقها سوف تتضاعف عظمته وتعلو رتبته ويعظم شأنه، وهي في الواقع نوعٌ من التواضع والخلق العظيم الصادق الذي يؤثر كثيراً على مستوى العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين الأمّة وقادتها؛ ومن آثار الجمال المعنوي، كما قال الشاعر الإيراني: «إن التواضع من الفقير سيرته.. أما التواضع من الغني والعظيم فمنقبته».

فالتفقد ـ بهذا المعنى ـ إنّما هو الإدارة الوجدانية والعاطفية في المسائل الإنسانية، وهي تدلّ على عظم الشعور والإحساس المتبادل بين القائد والأمة، مما يؤدّي إلى تقوية الأواصر بينهما، تلك الأواصر والعلاقات التي لا تبتني على الإطاعة انطلاقاً من الأمر الإداري أو الحكومي، والاستجابة لها، بل هي حالة وجدانية وعاطفية ناشئة من عمق الشعور المتأصل في الباطن «يحبّهم ويحبونه»، وهو شيء من العلاقة الروحية المتبادلة بين الولد وأبويه.

والداعي الأساسي والرئيس في هذا النوع من التفقّد والرعاية هو العشق والحبّ، فإذا وجدنا هذا النوع من التفقّد سائداً أوساط الأمة؛ فهو تعبير عن شكرها وامتنانها وتقديرها؛ والشكر هذا يتمّ في مقابل اللطف هنا. يقول الشاعر الإيراني المعروف حافظ الشيرازي: «ليس من المروءة والعدالة ألاّ يتفقّد الملك حال رعيته أو كان بجواره مسكين. فاحترم قلبي فالذباب يعبد قطعة السكّر، ولكي يكون لك مريداً أمامه وقت

طويل».

ومن وصايا أمير المؤمنين عليه السلام لمالك: «ثم تفقّد من أمورهم ما يتفقّد الوالدان من ولدهما، ولا يتفاقمن في نفسك شيء قويتهم به، ولا تحقّرن لطفاً تعاهدتهم به وإن قلّ، فإنّه داعية لهم إلى بذل النصيحة لك، وحسن الظن بك، ولا تدع تفقّد لطيف أمورهم اتكالاً على جسيمها، فإنّ لليسير من لطفك موضعاً ينتفعون به، وللجسيم موقعاً لا يستغنون عنه»[(١)].

وينبغي أن يتركّز هذا التفقّد والسؤال عن الحال، النائين عن الديار والساكنين في المناطق البعيدة، فينبغي إرسال المبعوثين والمفتشين لتقديم المعونة لهم وقضاء حوائجهم؛ لأنّ العيون والمفتشين الذين ترسلهم السلطة للمراقبة إنما يهتمون أو يعتنون بأمر الوجهاء وأصحاب النفوذ في الأمّة، مع وجود الأكثرية الساحقة من الطبقة الضعيفة والمنسية فيها.

وقد جاء في جانب آخر من وصيته عليه السلام لمالك الأشتر بخصوص الطبقات المسحوقة والمعدمة: «وتفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه العيون (أي أجهزة المراقبة) وتحقّره الرجال، ففرّغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أمورهم؛ ثم اعمل فيهم بالأعذار إلى الله يوم تلقاه، فإنّ هؤلاء من بين الرعية أحوج إلى الإنصاف من غيرهم»[(٢)].

وعليه، فإنّ من بين الطرق الآمنة والأصيلة في المراقبة والمتابعة لمعرفة ما يجري في الأمّة ودراسة أوضاعها العامة والوقوف على احتياجاتها، فسح المجال لها لحمل أعباء المسؤولية عن الحاكم، وفتح الأبواب على مصراعيها أمامها وعلى مختلف طبقاتها واتجاهاتها، لتوصل له الأخبار، وتكشف له عمّا في ضميرها وبواطن أمورها، ومن ثم معرفة همومها ومعاناتها ومعالجتها، فلا يمكن التوصّل إلى تلك الحلول ومعالجتها إلاّ

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

من خلال هذه الأساليب.

قال علي عليه السلام في وصية له إلى القثم بن العباس: «ولا يكن لك إلى الناس سفيرٌ إلاّ لسانك، ولا حاجب إلاّ وجهك، ولا تحجبنّ ذا حاجة عن لقائك بها، فإنها إن ذيدت عن أبوابك في أوّل وردها لم تحمد فيما بعد على قضائها»[1].

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٦٧، د. صبحي صالح.

الإدارة في الإسلام
بين المركزية في الحكم واللامركزية

د. محمد رضا فضل الله[*]

مقدمة تمهيدية

في مقدمة البحث نتوقّف عند شكلين من أشكال النظام الإداري:

١ ـ **النظام الإداري المركزي**: ويقضي بحصر السلطة في يد المسؤول الإداري الأعلى، حيث يختصّ به وحده حقّ إصدار القرارات الأساسية، وهذا يفرض تجميع السلطات الرئيسية بيد ممثلي الحكم في العاصمة المركزية.

٢ ـ **النظام الإداري اللامركزي**: ويقضي بتوزيع الصلاحيات بين جهاز الحكم المركزي، والوحدات الإدارية الإقليمية، وهو ما يتطلّب تقسيم الاختصاصات العامة إلى قسمين:

أ ـ قسم تفرض الضرورة بممارسته بالأسلوب المركزي المباشر، وهو ما يتعلّق بالخطوط العريضة للسياسة العامة، والقرارات المفصلية المتصلة بها، والمرافق القومية التي من شأنها أن تؤدي خدماتها إلى جميع الناس على قدم المساواة.

(*) باحث وأستاذ جامعي، من لبنان.

ب ـ قسم يمكن أن تستقلّ به السلطات الإقليمية المحلّية، حيث تفوّض بالبتّ في بعض الأمور دون العودة إلى رأي الحكم المركزي. ودور هذا القسم يكمن في تخفيف بعض الأعباء عن كاهل الحكومة المركزية، التي يجب أن تتفرّغ للقضايا الأساسية، التي تختصّ بوجود الدولة وتطوّرها.

وحينما نعالج مفهوم النظامين: المركزي واللامركزي، نجد أنفسنا أمام موضوع متشابك ومعقد؛ لأنّ أيّ نظام ـ مهما كانت هويته ـ هو مزيج من الاثنين، لكن ما يميّز أحدهما عن الآخر هو قوة المركزية أو ضعفها. وعلى هذا الأساس يمكن تبنّي التصنيف التالي: نظام يتجه نحو المركزية. ونظام يتجه نحو اللامركزية.

وبالعودة إلى واقع الإدارة في التاريخ الإسلامي، نلاحظ وجود مثل هذا التصنيف؛ فالأنظمة المتنوّعة عبر العصور المتعاقبة، لم تتبنَّ اتجاهاً واحداً، بل كانت درجة المركزية تشتدّ وتخفّ من عهدٍ لعهد، ومن خليفةٍ لآخر، فكلّما كانت الدولة في أوج مجدها، وكان الخليفة قوياً في شخصه، حاسماً في حكمه.. تكتّل أكبر قدر ممكن من السلطات في يديه، بحيث يكون العاملون الإداريون بمثابة أدوات تحرّكها خططه السياسية والإدارية. وخلاصة القول: إنّ الإدارة التنفيذية في الحكم الإسلامي لم تسلك نمطاً واحداً في طبيعة السلطة، بل كانت تخضع لتغيّرات وتقلّبات تمليها الظروف التي واكبت مسيرة الحكم. لكن، ونحن ندرس الجهاز التنفيذي للإدارة نلتقي بنوعين: نظام الدواوين الذي يميل بالحكم نحو الاتجاه المركزي. ونظام الولايات الذي يفرض اتجاهاً بالحكم نحو اللامركزية.

نظام الدواوين في الحكم الإسلامي

١ ـ ما المقصود من كلمة «ديوان»؟

اختلف اللغويون في أصل كلمة «ديوان»، هل هو عربي أم فارسي؟ نُسب إلى

«سيبويه» أنّ أصل الكلمة عربي، ومعناها الأصل الذي يُرجع إليه[١]. ورُوي عن عبدالله بن عباس قوله: «إذا سألتموني عن شيء من غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب»[٢]. وورد عن «ثعلب» أنّ الوليد بن يزيد الأموي جمع ديوان العرب وأشعارها وأنسابها ولغاتها[٣]. وذكر «ابن منظور» عن أبي عبيدة بأن أصل الكلمة فارسي معرّب[٤]. ويؤيد ذلك روايتان دوّنها الماوردي وغيره، وكلتاهما ترجعان إلى تاريخ الفرس:

الرواية الأولى: ذات يوم اطّلع كسرى على كتّاب ديوانه، فرآهم يحسبون مع أنفسهم، فقال: ديوانه، أي مجانين، فعُرف موضوعهم بهذا الاسم، ثم حُذفت الهاء عند كثرة الاستعمال تخفيفاً للاسم فقيل: ديوان[٥].

الرواية الثانية: إن الديوان بالفارسية تعني الشياطين، فأطلق هذا الاسم على الكتّاب لحذقهم بالأمور، وقوتهم على الجليّ والخفي، وجمعهم لما شذّ وتفرّق، ثم سُمّي مكان جلوسهم بالديوان[٦].

وعلى هذا الأساس، أطلقت كلمة ديوان على:

١ـ مجتمع الصحف[٧]، أي الأوراق والسجلات التي يُذكر فيها أسماء أصحاب العطاء، ومقدار أعطياتهم، فيما يخصّ ديوان الجند مثلاً.

٢ـ مكان اجتماع كتّاب الدواوين الذين أوكل إليهم القيام ببعض شؤون الدولة المتخصّصة.

---

(١) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٨٩ـ ٩٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن النديم، الفهرست: ١٣٤.

(٤) ابن منظور، لسان العرب ٢: ١٤٦١.

(٥) الماردي، الأحكام السلطانية: ٣٣٧؛ وابن خلدون، المقدمة: ٢٤٣؛ والمقريزي، الخطط ١: ٩١.

(٦) المصادر نفسها.

(٧) ابن منظور، لسان العرب ٢: ١٤٦١ ـ ١٤٦٢.

وقد جمع الماوردي هذين الاصطلاحين بتعريف موحّد، فقال: «إنه موضوع لحفظ ما يتعلّق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال، ومن يقوم بها من الجيوش والعمّال»[١].

وفي المصطلح الحديث، يُقصد بالدواوين تلك الوحدات الإدارية المستقلّة التي تتولّى تنفيذ الأهداف العامة للسلطة التنفيذية، فكلّ وحدة منها تقوم بخدمة هدف أو أكثر، وتُعرف حالياً بالوزارات أو المصالح المستقلّة[٢].

٢ ـ تطور مفهوم الدواوين في التاريخ الإسلامي

من خلال التحديدات الأولية لمؤسّسة الديوان، يبدو أن فكرة إنشائه انطلقت من مبدأ ضرورة التسجيل والضبط والتنظيم وحفظ الوثائق، والذي يعتبر من إيحاءات القرآن الكريم، فقد أكّد في مجال العلاقات المالية الفردية على التسجيل والشهادة، والذي من باب أولى يجب التركيز عليه في سياسة الدولة المالية العامة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُّسَمّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ الله فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ الله رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً**﴾ (البقرة: ٢٨٢).

أما كيف جسّد المسلمون هذا الإيحاءات واقعاً حيّاً أدرجوه في نظام الحكم، فيظهر أنه بدأ بسيطاً محدوداً في العصر الإسلامي الأول، ثم نما وتطوّر وتعدّد وتفرع بحسب الظروف والأحوال في العصور اللاحقة.

أ ـ في العصر النبوي

كان المسلمون يُقبلون على الاستجابة لمستلزمات الدعوة بحماس إيماني واندفاع رسالي، لا يرجون من أفعالهم أجراً مادياً، ولا نفوذاً سلطوياً، سوى ثواب الله عز

---

(١) الماوردي، الأحكام السطانية: ٣٣٧.

(٢) بسيوني، أصول علم الإدارة العامة: ١٧٧.

وجل، حتى أن بعضهم كان يبذل أغلى ما يملك من مال وقوة ونفس امتثالاً لأمر الله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ الله لا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاء وَلا شُكُوراً﴾ (الإنسان: ٨ ـ ٩)، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ الله وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُولَـئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الأنفال: ٧٤)، ﴿وَلاَ عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لاَ أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّواْ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلاَّ يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ﴾ (التوبة: ٩٢). ومن كان يعمل منهم في إطار الحكم، لم يكن ليتوقع راتباً مالياً معيناً، بل جرت العادة، أنّ من يشارك في المعارك يأخذ نصيبه من الغنائم، وفق ما حدّدته الآية: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ..﴾ (الأنفال: ٤١). أما إذا ورد شيء من أموال الزكاة والصدقات إلى المدينة، فكان النبيﷺ يجمع المسلمين المحتاجين في المسجد، ويقسّمها بينهم وفق المقادير التي حدّدتها الآية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ الله وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (التوبة: ٦٠).

وحينما اتسع نطاق انتشار الإسلام، وأخذ الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، وبلغ النفوذ الإسلامي أطراف شبه الجزيرة العربية.. تعقّد الوضع، وأصبحت البساطة في التنظيم، والعفوية في التوزيع لا تستجيبان للواقع الجديد، هذا ما وعاه الرسول حينما أشار على أصحابه اعتماد التسجيل لتحديد الأسماء وتقدير الأعطيات؛ فقد ورد في صحيح البخاري، بسنده عن حذيفة بن اليمان، قول رسول اللهﷺ: «اكتبوا لي من يلفظ بالإسلام من الناس، فكتبت له ألفاً وخمسمائة رجلاً»[1]. ويروي «الجهشياري»: أن معيقب بن أبي فاطمة ـ حليف بني أسد ـ كان يكتب مغانم رسول اللهﷺ[2]، وذكر

---

(١) صحيح البخاري (شرح الكرماني)، باب الجهاد ١٣ : ٥٦.

(٢) الجهشياري، الوزراء والكتاب: ١٥.

«القلقشندي» نقلاً عن «عيون المعارف وفنون أخبار الخلائف» للقضاعي: أنّ الزبير بن العوام وجهم ابن الصلت، كانا يكتبان للنبيﷺ أموال الصدقات، وأنّ حذيفة بن اليمان كان يكتب له خرص النخل[١].

ب ـ في العهد الراشدي

حافظ الخليفة أبو بكر على الواقع التنظيمي السابق، سوى أنّه اتخذ بيتاً للمال، وجعل أبا عبيدة خازناً له[٢]، وكان إذا تجمّع مال لديه، قسّمه بالتساوي بين جميع المسلمين دون تمييز[٣]، وبحدود سنة ١٥هـ وخلال خلافة عمر بن الخطاب، تدفّقت الأموال على المدينة، بفعل الفتوحات واتساع رقعة الدولة، وهذا ما لم يعهده المسلمون من قبل. ويبدو أن الخليفة فوجئ بالأمر، ووقع في الحيرة فيما يجب أن يفعله، هذا ما تصوّره الروايات؛ إذ يُروى أنّ أبا هريرة قدم من البحرين ومعه مال وفير.. قال له عمر: ماذا جئت به؟.. قال: خمسمائة ألف درهم.. استكثره عمر وقال: أتدري ما تقول؟ قال أبو هريرة: مائة ألف خمس مرات. فصعد عمر المنبر، فحمد الله تعالى وأثنى عليه، وقال: «أيها الناس.. قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم كلنا لكم كيلاً، وإن شئتم عددنا لكم عدّاً»، فقام إليه رجل، وقال: يا أمير المؤمنين.. قد رأيت الأعاجم يدوّنون ديواناً لهم، فدوّن أنت لنا ديواناً[٤].

وفي رواية ثانية، أن عمر استشار الصحابة في تدوين الدواوين.. فقال له الإمام علي: تقسّم كل سنة ما اجتمع إليك من مال، ولا تمسك منه شيئاً. وقال عثمان بن عفان: أرى

(١) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٩١؛ الكتاني، التراتيب الإدارية ١: ٣٩٨.

(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٧٩.

(٣) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٢٦.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣٧؛ أبو يوسف، الخراج: ٤٥؛ ابن الجوزي، سيرة عمر بن الخطاب: ١٠٢.

مالاً كثيراً يسع الناس، فإن لم يُحصوا، لم يُعرف من أخذ ممن لم يأخذ. وقال خالد بن الوليد (وقيل: الوليد بن هشام بن المغيرة)[١]: قد كنت في الشام، فرأيت ملوكها قد دوّنوا ديواناً، وجنّدوا جنوداً، فدوّن ديواناً، وجنّد جنوداً. فأخذ عمر بقوله، ودعا عقيلاً بن أبي طالب، ومخرمة بن نوفل، وجبير بن مطعم ـ وكانوا من نبهاء قريش وأعلمهم بأنسابها ـ وقال لهم: اكتبوا الناس على منازلهم[٢].

وفي رواية ثالثة، أنّ الخليفة عمر بن الخطاب بعث بعثاً، فقال له الهرمزان: هذا البعث قد أعطيت أهله الأموال، فإن تخلّف رجل، وأخلّ بمكانه، فمن أين يعلم صاحبك به؟.. أثبت لهم ديواناً. فسأله عمر عن الديوان، حتى فسّره له[٣]. ويروى أن أبا سفيان اعترض على هذا الإجراء، فقال لعمر: أديوان مثل ديوان بني الأصفر (الروم)، إنك إن فرضت للناس اتكلوا على الديوان وتركوا التجارة.. فقال عمر: لابدّ من هذا فقد كثر فيء المسلمين[٤].

ويعلّل بعضهم هدف عمر من تدوين الدواوين، أنه أراد أن يجعل من العرب أمّةً عسكرية، ويوجّهها للجهاد في سبيل سيادة الإسلام، فخصّص للمقاتلة رواتب وأعطيات من بيت المال، ليكفيهم مؤونة العمل، واحتفظ بسجلّ لأسماء هؤلاء وأهلهم[٥].

وعلى هذا الأساس، يكون الخليفة عمر هو الذي أظهر الديوان إلى الوجود وحوّله إلى مؤسّسة إدارية لها نظامها وموظفوها، فشكّل بذلك قفزةً نوعية في إطار تطوير عمل الحكم وتفعيله، ولعل من إيجابيات هذا العمل: ١ ـ تنظيم العمل الإداري، وتخفيف

---

(١) البلاذري، فتوح البلدان: ٤٣٢، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٣.

(٢) أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٣٧.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣٧ ـ ٣٣٨؛ المقريزي، الخطط ١: ٩٢.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان: ٤٤٠.

(٥) الدوري، النظم الإسلامية ١: ١٨٧.

العبء عن كاهل الخلافة، التي أصبحت مسؤولياتها من السعة، بحيث لا يستطيع الخليفة الإحاطة بكافة التفاصيل، وبالأخص بعد تزايد مساحة الدولة وتشابك علاقاتها وتعقّد مصالحها. ٢ ـ ضبط الحقوق والواجبات التي قد يخالطها النسيان، وذلك من خلال حفظ الأموال والأعمال وأسماء الأشخاص في سجلات ووثائق مبوّبة ومنظمة في مراكز أمينة. ٣ ـ الحؤول دون خيانة الولاة، وتلاعبهم بأموال الأمة.

وخلاصة القول: إنّ ميزان الديوان في العهد الراشدي لم يحصل تغيير يُذكر في نظامه بعد عهد عمر، بل كان:

١ـ إن الديوان كان يعني السجل الذي يحوي أسماء المقاتلة وأهليهم ومقدار أعطياتهم وأرزاقهم، ثم أصبح ـ بعد تعدّد الدواوين ـ يعني المكان الذي يُحفظ فيه السجل[1].

٢ـ إن ديوان الجند هو الديوان الوحيد الذي استُحدث في هذا العصر، وكان إلى جانبه بيت المال الذي تودع فيه الأموال الواردة من الغنائم والجزية والخراج والصدقات[2].

٣ـ لم تتغيّر أوضاع الدواوين في البلاد المفتوحة، التي بقيت تستعمل لغاتها المحلّية: الفارسية في العراق وفارس، والرومية في الشام، والقبطية في مصر[3].

ج ـ في العهد الأموي

ولما آلت الخلافة إلى الأمويين، توسّعت الأعمال، وتعدّدت الحاجات، واستجدّت بعض الظروف، وكلّ هذا فرض تطوّراً جديداً في بنية الدواوين، وتعدداً في اختصاصاتها، فاستحدثت دواوين جديدة، يصعب تحديد بدايات نشوء أغلبها، ولكن

---

(١) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٩٠.

(٢) الدوري، النظم الإسلامية ١: ١٩٤.

(٣) الجهشياري، الوزراء والكتاب: ٣٠؛ الكندي، كتاب الولاة والقضاة: ٥٩، تحقيق رفن جست، بيروت: ٥٩.

سنذكر عصر الخليفة الذي ورد اسم الديوان فيه أوّل مرة، فمن هذه الدواوين:

١ـ **ديوان الجند**: وهو الذي وُضعت أسسه في عهد الخليفة عمر، لم تتغيّر مهمته في إحصاء أسماء الجند، وتسجيل مقدار أعطياتهم.

٢ـ **ديوان الخراج**: وهو من الدواوين المحلّية التي كانت موجودةً في بلاد الشام في العهد البيزنطي، وكانت لغته يونانية[١]، ومهمته تنظيم الخراج وجبايته والنظر في مشكلاته.

٣ـ **ديوان الخاتم**: استحدث في زمن معاوية بن أبي سفيان، على أثر تزويرٍ حدث في أحد رسائله إلى زياد بن أبيه[٢]. ومهمّته حفظ نسخة من رسائل الخليفة وأوامره، بعد أن تختم النسخة الأصلية وتحزم[٣].

٤ـ **ديوان الرسائل**: أول ما ورد ذكره في أيام عبدالملك بن مروان، حيث تولاّه «أبو الزعيزعة» الذي كان يعبّر عنه عبدالملك بأنه «شامي الطاعة، عراقي الخطّ، حجازي الفقه، فارسي الكتاب»[٤]. ويقوم هذا الديوان بتحرير رسائل الخليفة وأوامره في الداخل، وبمكاتباته مع الخارج[٥].

٥ـ **ديوان البريد**: يُنسب إنشاؤه إلى معاوية بن أبي سفيان، حيث استعان بخبرة الفرس والروم في ترتيب وضعه، وكان مهمّته الرئيسة نقل الأخبار والرسائل بين العاصمة والولايات[٦].

٦ـ **ديوان النفقات**: يذكره الجهشياري أوّل مرة في خلافة سليمان بن عبدالملك، فيقول: «كان يكتب على النفقات، وبيوت الأموال، والخزائن، والرقيق.. عبدالله بن

---

(١) الجهشياري، الوزراء والكتاب: ٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٢٨.

(٥) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٩٠.

(٦) المصدر نفسه ١٤: ٣٦٨.

عمرو بن الحارث»[1]. ويظهر أنه كان يتصل اتصالاً وثيقاً ببيت المال. وكانت مهمة هذا الديوان النظر في الإنفاق على الجيش، وتوفير الأموال لنفقات الجهاز الإداري.

٧ ـ **ديوان الصدقات**: أوّل إشارة إلى وجوده وردت في سيرة هشام بن عبدالملك، ومهمته النظر في موارد الصدقات والزكاة وتحديد مستحقّيها، وكيفية توزيعها[2].

٨ ـ **ديوان المستغلات**: ورد ذكره في أيام الوليد بن عبدالملك، ومهمته إدارة ممتلكات الدولة وأموالها غير المنقولة من أراضٍ وبنايات[3].

٩ـ **ديوان الطراز**: ذكره الجهشياري أثناء حديثه عن سيرة هشام بن عبدالملك، ومهمّته الإشراف على إنتاج الملابس والأزياء الرسمية والأعلام وشارات الدولة[4].

ولعلّ الخطوة المتطوّرة في شأن الدواوين هو تعريبها، بعد أن كانت تعتمد اللغات المحلّية في تصريف شؤونها، وأهمية هذه الخطوة تكمن في تعزيز وحدة الدولة ومركزيتها، وكانت عملية التعريب طويلة ومتدرّجة[5]؛ ففي خلافة عبدالملك تمَّ تعريب دواوين العراق والشام، وفي خلافة الوليد بن عبدالملك، تمَّ تعريب دواوين مصر، وفي أواخر عهد الدولة الأموية، وأثناء ولاية نصر بن سيار (١٢٤هـ) تمَّ تعريب آخر معقل فارسي في ولاية خراسان، وبذلك أصبحت اللغة العربية لغة الإدارة والثقافة، بعد أن كانت لغة الدين والسياسة، فساعد ذلك على انتشارها في أوساط الموالي من الفرس والروم.

د ـ في العهد العباسي

يذكر اليعقوبي في حديثه عن بناء بغداد، أنّ أبا جعفر المنصور نقل إليها دواوين:

---

(١) الجهشياري، الوزراء والكتاب: ٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ٤٣.

(٣) المصدر نفسه: ٣٤.

(٤) المصدر نفسه: ٤٣.

(٥) المصدر نفسه: ٣٠، ٤٧.

الرسائل والخراج والخاتم والجند والنفقات والصدقات[١].. يستدلّ من ذلك أن العباسيين حافظوا على ما ورثوه من الأمويين، ولكنهم أضافوا عليها دواوين جديدة اقتضتها سنّة التطور، وأدخلوا عليها تحسينات إدارية جعلتها في مستوى رفيع من التنظيم والتكامل، بعد أن استفادوا من الخبرة الإدارية الفارسية في هذا المجال[٢].

١ـ في عهد أبي العباس السفّاح، صادر العباسيون أملاك بني أمية وضياعهم، فأنشأ الخليفة ديواناً خاصاً لإدارتها، وقلّد أموره لعمارة بن حمزة[٣]. وفي خلافته أدخل خالد بن برمك أساليب ووسائل جديدة في العمل؛ إذ استخدم الدفاتر الجلدية في تنظيم السجلات، بعد أن كانت تكتب في صحائف متفرّقة قد تكون عرضةً للتلف والضياع[٤].

٢ـ في عهد أبي جعفر المنصور، استحدث ديوان المصادرات، حيث كانت تسجّل فيه أسماء من صودرت أموالهم مع مقدارها[٥].

٣ـ في عهد الخليفة المهدي، تركّز العمل على تحديث الدواوين في الإشراف والمراقبة، فاستحدثت دواوين جديدة، منها: دواوين الأزمة: وهي دواوين صغيرة تشرف على أعمال الدواوين الأخرى، فتقوم بضبط وتدقيق حساباتها، وأول مَن عمل فيها عمر بن بزيع[٦]. وديوان زمام الأزمة (سنة ١٦٨هـ): وهو ديوان يقوم بالرقابة على دواوين الأزمة[٧]، زيادةً في الاحتراس والحيطة. وديوان المظالم: مهمّته النظر في

---

(١) اليعقوبي، البلدان: ٩ ـ ١١، النجف ١٩٣٩.

(٢) الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك: ٢٣، نشره أحمد زكي باشا، القاهرة ١٩١٤.

(٣) الجهشياري، الوزراء والكتاب: ٥٩.

(٤) المصدر نفسه: ٦٠.

(٥) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية: ١١٥.

(٦) تاريخ الطبري ٨: ١٤٢.

(٧) الوزراء والكتاب: ١٠٦.

شكوى الرعية من ظلم وعسف الحكام في الجباية خاصة[١]. ونظم المهدي دوام الكتّاب في دواوينهم، فجعل الخميس عطلةً للراحة، والجمعة للصلاة والعبادة[٢].

٤ـ في عهد الخليفة هارون الرشيد، ظهر ديوان الصوافي للنظر في أمور الأراضي التابعة للدولة[٣]، وكذلك ديوان الضياع لإدارة أملاك الخليفة وأسرته، والتي تنتشر في أرجاء العالم الإسلامي[٤].

٥ـ في عهد الخليفة المأمون، ظهر ديوان الجهبذة، ويبدو أنه شعبة من شعب بيت المال، مهمّته تدقيق الحسابات ونوعية الموارد[٥].

٦ـ في عهد المتوكل، استحدث ديوان الموالي والغلمان، للنظر في شؤون الخدم والموالي المتصلين بدار الخلافة[٦].

هذه بعض المراحل التي مرّ بها نظام الدواوين حتى نهاية العصر العباسي الأول.

٣ـ تطور النظام الإداري للدواوين الرئيسة

من الدواوين المختصّة التي رافقت في تطوّرها مسيرة الحكم الإسلامي في مراحله المتنوعة:

أـ ديوان الجند (أو العطاء)

وهو أول ديوان رسمي باشر به الخليفة عمر بن الخطاب افتتاح عالم الدواوين، وكان من مهمّاته: جباية الأموال الشرعية (خراج، جزية، زكاة، خمس..). حفظ حقوق

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك ٩: ٤٤٤.

(٢) الجهشياري، الوزراء والكتاب: ١٠٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج: ٨٠، تحقيق مصطفى الحياري، عمان ١٩٨٦؛ الدوري، النظم الإسلامية ١: ٢٠١.

(٦) اليعقوبي، البلدان: ٢٣.

الدولة في الدخل والخرج. إحصاء الجند بأسمائهم، وتقدير أرزاقهم، وصرف أعطياتهم في أوقاتها. تسجيل كلّ ذلك في دفاتر خاصة[١].

وقد تناول الماوردي التنظيم الداخلي لديوان الجند، فأشار إلى:

١ـ القواعد التي تراعى في إثبات أسماء الأشخاص في السجلات، من البلوغ من ناحية شرعية لا يتوجّب الجهاد على القاصر، وبالتالي فهو تابع في عطائه لأسرته، ويعتبر من جملة الذراري والأتباع. والحرية؛ لأنّ العبد محكوم في عطائه لسيّده. والإسلام؛ لأنّ المسلم مكلّف وحده بالجهاد والدفاع عن حياض الإسلام، الذي يمثل عقيدته ووجوده. والسلامة الجسدية من الآفات المانعة للقتال. والشجاعة والإقدام والخبرة في شؤون الحرب[٢].

٢ـ ترتيب الأسماء حسب المواقع الدينية والاجتماعية، وهو ما بدأ به الخليفة عمر بن الخطاب، حينما طلب من علماء الأنساب أن يكتبوا الناس على منازلهم، فبدأوا ببني هاشم أقرب الناس إلى الرسولﷺ، ثم بأسرة أبي بكر، ثم عمر.. ثم القبائل الأخرى.. وحينما عُرض عليه هذا الترتيب علّق عليه بقوله: «ابدأوا بقرابة رسول الله الأقرب فالأقرب..» ثم فرض لمن شهد بدراً مقداراً معيناً، ثم لمن شهد أُحُداً.. ثم لأزواج النبيﷺ.. ثم للقبائل بحسب مواقعهم الاجتماعية[٣]، متجاوزاً بذلك سنّة الرسولﷺ وسيرة أبي بكر في التسوية بالعطاء، وحينما سُئل عن السبب قال: «لا أجعل مَن قاتل رسول اللهﷺ كمن قاتل معه»[٤].

وهكذا التزم عمر بمبدأ التمايز على أساس النسب القرشي، والسابقة في الإسلام، ويبدو أنّ العرف القبلي آنذاك كان يحترم هذا التمايز، الذي يمكن أن يزيل كثيراً من

---

(١) ابن خلدون، المقدمة: ٢٤٣.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٢.

(٣) أبو يوسف، الخراج: ٤٢ ـ ٤٣؛ المقريزي، الخطط ١: ٩٢ ـ ٩٣.

(٤) أبو يوسف، الخراج: ٤٣.

الإشكالات، خصوصاً على صعيد الأنصار الذين أخلدوا إلى السكينة حينما طُرحت مقولة أنّ العرب لا تقبل بغير قريش بديلاً. ثم إنّ الماوردي تبنّى هذا التوجّه، فاسترسل في تصنيف الناس على مراتبهم الاجتماعية، فجعلها على نوعين:

أ ـ عام: وهو ترتيب القبائل والأجناس حتى تتميّز كل قبيلة عن غيرها، وكل جنس عمّن خالفه، فلا يجمع فيه بين المختلفين، ولا يفرّق فيه بين المتفقين.. ليزول به التنازع والتجاذب. والقبائل والأجناس لا يخلو أمرهم من أن يكونوا من العرب أو العجم؛ فإن كانوا من العرب، ترتبت قبائلهم انطلاقاً من قربى رسول الله ﷺ. ثم بالانتماء إلى عدنان أو قحطان. وإن كانوا من العجم، يكون التمايز إما بالأجناس (الترك والهند) وإما بالبلاد (الديلم والجبل). وبعد هذا التمايز في الأجناس والبلاد، يعتمد الماوردي تراتبية عمادها السابقة في الإسلام، ثم القرب من وليّ الأمر، ثم التسابق إلى طاعة الله تعالى[1].

ب ـ خاص: ويشمل ترتيب الواحد بعد الآخر، بدءاً بالسابقة في الإسلام.. فإن تكافؤوا ترتّبوا في الدين، فإن تقاربوا، ترتبوا في السن، فإن تقاربوا، ترتبوا في الشجاعة، فإن تقاربوا، فوليّ الأمر له الخيار بالاختيار، إما بالقرعة أو الاجتهاد[2].

٣ ـ تقدير العطاء، وهذا ما اختلف عليه اجتهاد الخلفاء الراشدين؛ فالخليفة أبو بكر اتبع سنّة الرسول ﷺ، فساوى في العطاء، وحينما طلب منه التمييز أجاب: أما ما ذكرتم من السوابق.. فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جلّ ثناؤه.. فالأسوة فيه خير من الأثرة[3]. أمّا الخليفة عثمان بن عفان، فاتبع سنّة عمر بن الخطاب في التمييز، ولكنّ مقادير العطاء لم تكن لتحكمها ضوابط، نظراً لتسلّط عائلته على مقدرات الدولة[4]. وأمّا الإمام علي بن أبي طالب، اتبع سنّة الرسول ﷺ، فساوى في

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٤٤.

(٣) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٢٦؛ أبو يوسف، الخراج: ٤٢.

(٤) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٣.

العطاء، وحينما عوتب على ذلك، أجابهم بالقول: «أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن ولّيت عليه، والله لا أطور به ما سمر سمير، وما أمّ نجم في السماء نجماً، لو كان المال لي لسوّيت بينهم، فكيف وإنما المال مال الله، ألا وإن إعطاء المال في غير حقّه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا، ويضعه في الآخرة»[1].

وأمّا الخليفة عمر بن الخطاب، فقد اجتهد برأيه، فاعتمد التمايز في العطاء، فقسّم الناس طبقات، وفرض لكل واحدة مبلغاً محدداً، ففرض لمن شهد بدراً من المهاجرين والأنصار خمسة آلاف. ولأزواج النبيﷺ اثني عشر ألفاً. وللعباس بن عبدالمطلب (عمّ النبي) اثني عشر ألفاً. ولأسامة بن زيد أربعة آلاف..[2]. وفي مصدر آخر، ذُكر أنه كان يفرض لأمراء القرى ما بين تسعة وثمانية وسبعة آلاف، على قدر ما يصلحهم من الطعام، وما يقومون به من الأمور.. وأيضاً كان يخصّص للمنفوس إذا طرحته أمّه مائة درهماً، فإذا ترعرع بلغ به المائتين، فإذا بلغ زاده..[3]، ويقال: إنّ الخليفة عمر في أواخر أيامه، أعاد النظر بموقفه بخصوص عدم التسوية في العطاء، فقد نقل عنه قوله: «لئن عشت إلى هذه الليلة، لألحقنّ أخرى الناس بأولاهم، حتى يكونوا في العطاء سواء»[4].

وفيما يتعلق بتقدير رواتب الجند، هناك اتجاه إسلامي يرمي إلى توفير الكفاية المالية لهم، كي لا ينصرف اهتمامهم عن الجهاد، فالإمام علي يوصي عامله على مصر ـ مالك الأشتر ـ بتوفير كافّة المستلزمات المالية للجنود من ضريبة الخراج، كي يقووا به على جهاد عدوّهم، ويعتمدوا عليه فيما يصلحهم، ويكون محيطاً بجميع حاجاتهم[5]. ويؤخذ بالحسبان عدد أفراد أسرته ومن يلوذ به من الأقارب والمماليك، وعدد ما يرتبط

---

(١) نهج البلاغة: ٢٣٦.

(٢) ابن الجوزي، سيرة عمر بن الخطاب: ٦٠؛ أبو يوسف، الخراج: ٤٣.

(٣) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٤؛ البلاذري، فتوح البلدان: ٤١٤؛ أبو يوسف، الخراج: ٤٦.

(٤) أبو يوسف، الخراج: ٤٦؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٤ (بصيغة أخرى).

(٥) نهج البلاغة: ٥٢٣.

به من الخيل والظهر، وحالة البلد الاقتصادية من غلاء أو رخص[1]؛ وعلى أساس هذه المعايير، تقدّر مؤونة سنته (طعام وسكن وكساء)، ويحدّد له راتبه وموعد دفعه، فإن كان سنوياً دفع في رأس سنته، وإن كان يستوفي شهرياً، جعل في أوله؛ وذلك من أجل أن يطمئن إلى معاشه.

ثم إنّ على الحاكم إعادة النظر سنوياً في الرواتب المعتمدة، تبعاً للمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، فإن زادت نفقاته زيد راتبه، وان نقصت، نقص[2]. وهذا أمر تعتمده الدول المتقدّمة، حيث تحرّك سلسلة الرتب والرواتب من خلال مؤشر الغلاء، وعدد أفراد الأسرة، والكفاءة العلمية والتقنية[3].

ومن الضمانات الشرعية التي يعزز بها ديوان الجند حالة عناصره، الوصايا التالية: لا يجوز تأخير الرواتب إلاّ لسبب مشروع. لا يجوز لوليّ الأمر إقالة أي عنصر لغير سبب مبرّر. إذا امتنع المقاتل القادر على الحرب قُطعت رواتبه. إذا نفقت دابته في حرب أو استهلك سلاحه أو كلّف بسفر له نفقة صرفت له تعويضات عليها. إذا مات أحدهم في معركة أصبح عطاؤه ديناً لورثته على بيت المال. إذا أصابته عاهة في حربٍ تمنعه من القيام بواجباته يرى بعض الفقهاء بتوقيف راتبه؛ لأنه في مقابل عمل قد عدم، لكنّ بعضاً آخر يقول بالاستمرار؛ ترغيباً في التجنيد والارتزاق[4].

وقبل إنهاء الحديث عن هذا الديوان، لابد من عرض بعض التطوّر الذي لحق به في العصر العباسي؛ فقد استحدث في كل ديوان، دوائر أو أقسام، لكلّ واحد منها اختصاص في ناحية معينة، وهذا الدوائر كانت على قسمين:

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) عبدالهادي (حمدي أمين)، الفكر الإداري الإسلامي المقارن: ٢٢٠، القاهرة دار الحمامي للنشر، الطبعة الأولى، (بدون تاريخ).

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٥ـ٣٤٦.

أ ـ قسم مشترك مع ديوان الخراج، مثل مجالس: الإنشاء والتحرير والأسكدار[1].

ب ـ قسم يختص بالديوان نفسه، وفي إطار الجند نلتقي بمجلسين:

١ـ مجلس التقرير: وهو الذي تجري فيه الأعمال المتعلّقة بتسجيل وتنظيم استحقاقات الجند وأوقات أعطياتهم وأرزاقهم حسب الرسوم المقرّرة في جرائد الديوان.. يضاف إلى ذلك تقدير النفقات والأرزاق الواجب إطلاقها في كلّ وقت، وإرسالها إلى المراكز المختلفة التي تنفق فيها، ثم التدقيق في الكشوفات الحسابية بعد الإنفاق.

٢ـ مجلس المقابلة: ومهمّته المقابلة بين ما هو موجود في أصل الديوان من جرائد مفصّلة للجند وأوقات العطاء ومقداره.. وما يرد إلى الديوان من كتب مفصّلة بالإنفاق التي بعث بها المتولّون للإنفاق، ثم معالجة الخلاف في ذلك[2].

ب ـ ديوان الخراج

ويعتبر من أهم الدواوين؛ لأنه يعالج الحركة المالية في الدولة، التي تمثل الشريان الحيوي والعصب الأساس لكلّ ما يتفرع من مؤسّسات ودوائر إدارية. ومهمة ديوان الخراج تؤكّد على أمرين: جباية الموارد الشرعية، وتدعى بحقوق بيت المال. وتحديد النفقات، وتعرف بواجبات بيت المال[3]. ونظامه المطلوب ينحصر بضبط الواردات، وتسجيل النفقات، ثم الموازنة بينهما، يتم ـ بعد ذلك ـ وضع تصوّر دقيق لميزانية الدولة المالية العامة. وهذا الديوان بهذه الصيغة تقابله في النظام المعاصر وزارة المالية.

وأمر الخراج هذا، أثار اهتمام الخلفاء عبر العصور المختلفة؛ لأنّ تعزيزه أساسٌ في تماسك الدولة وقوّتها ونمائها، فـ «الناس كلّهم عيال عليه وعلى أهله، وعمارة البلاد متوقفة عليه»[4] ـ كما يعبر الإمام علي ـ وانطلاقاً من هذا التوجّه، انكبّ الفقهاء على

---

(١) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصناعة الكتاب: ٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ٥٠.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٥٤.

(٤) نهج البلاغة: ٥٢٨.

تحديد الموارد وطرق إنفاقها:

١ ـ الموارد المالية

وهي متعدّدة ومتنوعة، سنحاول تحديدها دون الخوض في تفاصيل أحكامها التي عالجتها كتب الفقه والشريعة:

١ ـ الزكاة: ورد ذكرها في القرآن الكريم تارةً باسم الزكاة، وأخرى باسم الصدقات.. وهي عبارة عن ضريبة مالية بنصاب محدّد يدفعها الأغنياء القادرون لتزكية ثروتهم النقدية (ذهب وفضة) وأنواع معيّنة من محاصيلهم الزراعية وثرواتهم الحيوانية[١].

أما تحديد موارد صرفها، فقد سردتها الآية: **﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ الله وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ الله وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾** (التوبة: ٦٠).

٢ ـ الخمس: وهو ضريبة مالية، يبلغ مقدارها خُمس غنائم الحرب التي يصيبها المسلمون من عساكر العدو المحارب. والكنوز المالية والمعدنية والبحرية التي يعثر عليها في البر والبحر. والأرباح التي يجنيها المسلم في سنة، بعد أن يخرج منها مصاريفه السنوية المختلفة[٢]. والآية التي شرّعت الخمس وحدّدت مصارفه هي: **﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾** (الأنفال: ٤١).

٣ ـ الخراج: وهو ضريبة مالية، تؤخذ على الأرض المفتوحة عنوةً وحرباً، وتصرف مواردها على مصالح المسلمين، وخاصة المحاربين منهم. وكذا على الأرض التي أفاء

---

(١) أبو عبيد، الأموال: ١٤٤ وما بعدها؛ شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة: ٩٢.

(٢) أبو يوسف، الخراج: ٢٠ ـ ٢١؛ المنتظري: كتاب الخمس: ١٥، انتشارات إسلامي قم إيران، (بدون تاريخ).

الله بها على المسلمين فملكوها صلحاً، واستحوذوا على مقدراتها دون قتال[١]، وتصرف مواردها وفق ما تمليه الآية: ﴿وَمَا أَفَاء الله عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلا رِكَابٍ وَلَكِنَّ الله يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَن يَشَاء وَالله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * مَّا أَفَاء الله عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء..﴾ (الحشر: ٧).

أما مقدار الخراج، فيظهر أنّ تحديده كان من اختصاص الخليفة ومستشاريه، ثم أصبح عرفاً معتمداً فيما بعد، وكان يؤخذ على شكل حاصلات زراعية أو غلال، أو أموال نقدية، أو حصة معينة مما تنتجه الأرض، وقد اصطلح على تسميتها بالمزارعة أو المقاسمة[٢]. وفي هذا الإطار، ورد في تاريخ الخليفة عمر بن الخطاب، أنه أمر بمسح السواد، فبلغ حوالي (٣٦ ألف ألف جريب)[٣]، فوضع على جريب الزرع درهماً وقفيزاً[٤]، وعلى الكرم عشرة دراهم، وعلى الرطبة خمس دراهم، وعلى الرجل (١٢، ٢٤، ٤٨ درهماً)[٥]. ثم إن قيمة الخراج لم تكن ثابتةً، بل كانت تتفاوت ـ كثرةً وقلّة ـ بتفاوت وسائل الريّ والتعمير في الأراضي الزراعية[٦].

٤ ـ **الجزية**: وهي ضريبة مالية تختصّ بأهل الذمة، في مقابل الزكاة المفروضة على أهل الإسلام دون غيرهم، وتختلف هذه عن الخراج بأنّها توضع على الرؤوس لا الأرض، وتسقط عن الذميّ بالإسلام، في حين لا يسقط الخراج به[٧].

وقد ورد ذكر الجزية في الآية القرآنية: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالله وَلاَ بِالْيَوْمِ

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ الصالح، النظم الإسلامية: ٣٥٩.

(٢) أبو يوسف، الخراج: ٣٦ ـ ٣٧؛ أبو عبيد، الأموال: ٣٦.

(٣) الجريب: ٣٦٠٠ ذراع مربع.

(٤) القفيز: ٣٦٠ ذراع مربع.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه: ٢٥١ وما بعدها؛ أبو يوسف، الخراج: ١٢٠ وما بعدها.

الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩).

ولعلّ الحكمة من فرض الجزية هو إيجاد التوازن في الدولة عن طريق التكافؤ، فالجميع يستفيدون من المصالح بنسبة واحدة لذلك فرضت عليهم في مقابل الزكاة، ويبدو أنّ الفرق بين الاثنتين يكمن في أنّ الزكاة فرضٌ عبادي يلتزم به المسلم تماماً كالصلاة والصوم والحج، فيما الجزية فرض قانوني، مقابل ما يقدّم للذمي من خدمات وأمان على النفس والمال والأهل في المقام والسفر[١].

أما مقدار الجزية فيختلف باختلاف المواقع الاجتماعية والمالية، فأبو حنيفة يصنّفهم أنواعاً ثلاثة: الأغنياء، ويُفرض على الواحد منهم ٤٨ درهماً. والمتوسطون، ٤٨ درهماً. والفقراء، ١٢ درهماً، شرط أن يكون لهم مدخول من حرفة، وغير مصابين بمرض أو عجز[٢]. أما المرأة والصبيّ والعاجز والمجنون والعبد والمسكين.. الذين لا يملكون مؤنة سنتهم، فلا تفرض عليهم الجزية[٣].

ويبدو أنّ الجزية كانت تشكّل مورداً مالياً هاماً لبيت المال، وبهدف الحفاظ عليه، لجأ بعض الولاة ـ كالحجاج بن يوسف الثقفي ـ إلى عدم إلغائها عن الذمي الذي اعتنق الإسلام[٤]، مع العلم أنّ الآية القرآنية صريحة في هذا المجال: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١١)، ولعلّ هذا الأسلوب هو ما أثار حفيظة الخليفة الأموي عمر بن عبدالعزيز في كتابٍ له إلى واليه حيّان بن شريح: «وقد وليتك جند مصر، وأنا عارف بضعفك، وقد أمرت رسولي بضربك على رأسك

(١) ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة ٢: ١٥٧، تحقيق صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣.

(٢) يحيى بن آدم القرشي، الخراج: ٢٣، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢٣؛ الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٥٥.

(٤) المقريزي، الخطط ١: ٧٧.

عشرين سوطاً، فضع الجزية عمّن أسلم، قبّح الله رأيك، فإنّ الله إنما بعث محمداً صلى الله عليه وآله هادياً، ولم يبعثه جابياً»[١]، والجدير بالذكر، أن سياسة التسامح هذه، جعلت الكثير من أهل الكتاب يسارعون لاعتناق الإسلام.

٥ ـ **العشور**: وهي ضرائب جمركية ـ كما يُعبر في المصطلح الحديث ـ تُفرض على بضائع التجار، فيؤخذ من التجار الكافرين مبلغ العشر، إذا قدموا من دار الحرب إلى دار الإسلام، ومن أهل الذمة، مبلغ نصف العشر، ومن التجار المسلمين مبلغ ربع العشر[٢]. وفي رأي لبعض الفقهاء أن الحاكم يملك حريّة التصرف في الزيادة أو النقصان تبعاً لطبيعة التجار، أو تحقيقاً لمصلحة إسلامية تفرضها الظروف[٣].

٦ ـ **الكفارات**: وهي ضرائب عبادية فرضها الشرع على كلّ مسلم ارتكب بعض الذنوب المحدّدة، وأراد التكفير عنها.. منها: كفارة إفطار العمد في شهر رمضان، وهي مخيرة بين عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً عن كل يوم[٤]. وكفارة إفطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال، وهي إطعام عشرة مساكين[٥]. وكفارة حنث اليمين، وهي مخيّرة بين عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين[٦].

هذه هي بعض الموارد المالية التي تغذّي خزينة الدولة، وهناك موارد أخرى غير منظورة أو محدّدة، مثل: إيرادات الأوقاف والنذور، والصدقات المستحبة، والضرائب الاستثنائية التي يرى الحاكم الشرعي مصلحةً لفرضها من أجل تنفيذ مشاريع خاصة ذات منفعة عامة.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) أبو عبيد، الأموال: ٢١٣ ـ ٢١٤؛ أبو يوسف، الخراج: ١٣٢.

(٣) أبو عبيد، الأموال: ٢١٧.

(٤) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٢٦٠.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المائدة: ٨٩.

٢ـ النفقات المالية

الأموال التي ترد إلى بيت المال، لابدّ لها من أن تنفق في المجالات التي تحقّق أهداف الدولة ونماءها. والنفقات هنا على قسمين: قسم حدّدت الشريعة مصاديق مصارفه بدقة ووضوح مثل الزكاة والخمس والكفارات.. وقسم يتصرّف فيه الحاكم وفق اجتهاده وما تفرضه خطّة إعمار الدولة. مثل رواتب الموظفين وتجهيز الجند وإقامة المشاريع الإنمائية والعمرانية وتحقيق التكافل الاجتماعي..

ولعلّ ما يؤيد هذا التوجه، مواقف الخلفاء إزاء سياسة الإنفاق، فقد ورد عند المقريزي: أن عمرو بن العاص كان يبعث بالجزية إلى الخليفة عمر بن الخطاب، بعد حبس ما يحتاج إليه، فكانت فريضة مصر حوالي (١٢٠ ألفاً)؛ «لحفر خلجها، وإقامة جسورها، وبناء قناطرها، وقطع جزائرها.. »[١]. وفي «نهج البلاغة» نلتقي برأي فريد للإمام علي في إطار سياسة التوازن المالية، فهو يعتبر أنّ تنمية الموارد المالية يمرّ عبر إنعاش حياة الناس، وتنفيذ مشاريع العمران في مرافق الدولة، ففي عهده لمالك الأشتر يقول: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأن ذلك لا يدرك إلاّ بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة، أخرب البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلاّ قليلاً.. فإن شكوا ثقلاً أو علّة، أو انقطاع شرب، أو بالة، أو إحالة أرض اغتمرها غرق، أو أجحف بها عطش، خففت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم»[٢] والإمام علي يعتبر أن الإنفاق في المشاريع الإنمائية ـ مهما كلّف الخزينة من أعباء ـ وسيلة لإثارة حماس الناس، فيقبلون برغبة على تغذية الموارد من جهة، ومن جهة أخرى، المشاريع ذاتها هي أداة لإضافة موارد جديدة، لذلك نجده يوصي بالسخاء والبذل في الإنفاق؛ لأنّ هذا: «ذخر يعودون به عليه في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك

---

(١) المقريزي، الخطط ١ : ٧٦.

(٢) نهج البلاغة: ٥٢٨.

مع استجلاب ثنائهم»[١].

٣ـ آداب جباية الخراج

ومع أنّ المال هو عصب الدولة وأساس نموّها وازدهارها.. ومع أنه حقّ شرعي مفروض على كل مكلّف قادر.. نلاحظ أنّ بعض الخلفاء يركّزون على أسلوب جبايته بالطرق الأخلاقية التي تحفظ كرامة الإنسان من جهة، وتستنقذ حق الدولة من جهة ثانية؛ ففي كتاب أرسله الإمام علي إلى عامل الصدقات، يوصيه باعتماد الطريقة الإنسانية التي تثير الثقة والمحبة والاحترام: «انطلق على تقوى الله، ولا تروّعن مسلماً، ولا تجتازن عليه كارهاً، ولا تأخذن أكثر من حقّ الله في ماله، فإذا قدمت على الحيّ، فانزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتهم، ثم امض إليهم بالسكينة والوقار، حتى تقوم بينهم وتسلّم عليهم، ثم تقول لهم: عباد الله! أرسلني إليكم وليّ الله وخليفته، لآخذ منكم حقّ الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حقّ فتؤدوه إلى وليه.. »[٢].

والخليفة عمر بن عبدالعزيز ينحو الاتجاه ذاته، فينهى عن إذلال الناس أثناء جباية الخراج، ويؤكّد على الأسلوب العادل الهادئ الذي يراعي ظروف العمّال ومستوى إنتاجهم.. ففي ردّه على عديّ بن أرطأة ـ عامله على البصرة ـ حين استأذنه باستخدام العنف في حال امتناع الناس عن أداء ما عليهم، يقول: «أما بعد.. فالعجب كلّ العجب من استئذانك إيّاي في عذاب البشر، كأني جُنّة لك من عذاب الله، وإذا أتاك كتابي هذا، فمن أعطاك ما قبله عفواً، وإلاّ فأحلفه، فوالله لأن لقوا الله بجناياتهم، أحبّ إليَّ من أن ألقاه بعذابهم»[٣].

أمّا نظام الملك الطوسي، فبعد أن يوصي عمّال الخراج بحسن معاملة خلق الله تعالى،

---

(١) المصدر نفسه: ٥٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٤٦١ ـ ٤٦٢.

(٣) ابن عبدالحكم، سيرة عمر بن عبدالعزيز: ٤٥، دار الفكر الحديث، بيروت ١٩٨٧.

فلا يحصلوا منهم سوى ما يترتب عليهم من واجبات.. يحدّد لهم الأوقات الموسمية المناسبة لتحصيل الضرائب، فيكون ذلك بعد جني المحاصيل والثمار؛ لأن تحصيلها قبل الأوان قد يضطرّهم إلى بيعها قبل وقت نضجها بنصف الثمن.. ثم يخطو الطوسي خطوةً نوعية متقدّمة، فيطلب من الولاة تقديم كافة التسهيلات للفلاحين، من خلال قروض مالية تساعدهم على شراء البذار والأبقار، كي يثبتوا بأرضهم ولا يغتربوا عنها[١].

أما الصابي، فيبدو أكثر دقّةً في مراقبة نتاج الخراج، فيرى أن عمل عامل الخراج يجب أن يرتكز في أوقات ثلاثة من السنة: الفترة الأولى تكون أثناء زراعة الأرض، فيطلع على طبيعة التجهيز والبذار والحرث. والفترة الثانية تكون في حال طلوع الزرع والثمر، فيحدّد فيها الناتج الكلّي للأرض، أو التقدير الأولي له. والفترة الثالثة تكون في وقت جمع الغلال في البيادر، حيث يخمّن ما يتوجّب للدولة من محاصيل[٢].

٤ـ الإدارة في ديوان الخراج

في زمن الخليفة المهدي العباسي وعلى عهد وزيره أبي عبيدة الله معاوية بن يسار، توسّع عمل ديوان الخراج، فاستحدثت مجالس فرعية في داخله، انفرد كلّ واحد منها باختصاص مميز.. ثم ما لبثت هذه المجالس أن تطوّرت وتنوعت حتى اتخذت إطاراً تنظيمياً محدداً، نذكر بعضاً من معالمه:

١ـ **مجالس الديوان**: أصبح ديوان الخراج يقسّم على المجالس أو الوحدات الإدارية التالية:

أ ـ مجلس الأصل: يهتمّ بوضع سجل شامل ومفصّل لكل الأراضي الخراجية في ولايات الدولة وتقدير خراجها.. وإليه يرجع حسم الخلاف ما بين عمّال الخراج

(١) الطوسي (نظام الملك)، سياست نامه: ٥٢.
(٢) الصابي، تحفة الوزراء: ٩٨.

وأرباب الأرض في تقدير الناتج أو الضريبة المستحقة عليه[١].

ب ـ مجلس الحساب: يهتم بإعداد دراسة الواردات الواردة إلى ديوان الخراج من مختلف الأقاليم، ومقابلة هذا الدخل مع الدواوين الأخرى[٢].

ج ـ مجلس التفصيل: يهتم بتصنيف الواردات المتنوعة، حسبما ترفع من قبل العمال في الولايات، ثم مقارنتها مع الأصل الموجود في الديوان، وإخراج الخلاف إن وُجد بين الحسابين، بعد التحقّق من أسباب المخالفات ومتابعتها[٣].

د ـ مجلس الجهبذة: يشرف على أعمال الجباية في ولايات الخلافة، ويتأكّد من وصول الأموال إلى ديوان الخراج المركزي. وكان لهذا المجلس ممثلين في كلّ ولاية، مهمّتهم إرسال ما يتحصّل لديهم، مرفقاً بوثائق مفصّلة[٤].

هـ ـ مجلس الجيش: مهمّته إدارة الأموال المخصّصة لجند الخلافة، وتحديد الطريقة التي تصرف فيها الأعطيات وأوقاتها[٥].

و ـ مجلس الأسكدار: ومهمّته حفظ كلّ الرسائل الواردة إلى ديوان الخراج، ثم توزيع نسخ عنها إلى المجالس المتنوعة في الديوان نفسه، كلٌّ حسب اختصاصه.. ثم تنظيم وتسجيل الأجوبة الصادرة عن المجالس المختلفة وصاحب الديوان[٦].

ز ـ مجلس الإنشاء والتحرير: يختصّ بوضع مسودات الرسائل، وتدقيقها وتحريرها، قبل إرسالها إلى المجالس والدواوين الأخرى[٧].

---

(١) عريب، صلة تاريخ الطبري: ١١٧، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٧٧؛ مسكويه، تجارب الأمم ٦: ٢٢٣ ـ ٢٢٦.

(٢) قدامة بن جعفر، من كتاب الخراج وصناعة الكتابة: ٥١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الخوارزمي، مفاتيح العلوم: ٥٤، تحقيق فان فلوتن، مصورة عن طبعة ليدن، ١٩٦٨.

(٥) قدامة بن جعفر، من كتاب الخراج: ٥٠.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

ح ـ مجلس النسخ: يركّز على نسخ المكاتبات الصادرة إلى الجهات المختلفة، وإرسالها إلى أصحابها[١].

وإلى جانب هذه المجالس الفرعية، كان للولايات دواوين خاصة بها تخضع مباشرة لسلطة الوزير، عُرف منها[٢]: ديوان السواد في العراق، يتابع خراج ولايتي البصرة والكوفة. وديوان المشرق، ويشرف على أعمال: الأهواز والبحرين وولايات خراسان وطبرستان وسجستان وكرمان ومكران. وديوان المغرب، ويشرف على خراج ولايات الحجاز والشام ومصر وشمال أفريقية.. وكان كل ديوان من هذه الدواوين يتألف من:

أ ـ مجلس الأصل: وظيفته فرض الضرائب وجبايتها ومراقبتها، ومعاقبة من تهاون في أمرها[٣].

ب ـ مجلس الزمام: وظيفته التدقيق في الحسابات المالية، وكان يختار له رجل أمين، يتعالى عن الرشوة والخيانة[٤].

وقد بقي هذا النظام ساري المفعول، حتى جاء الخليفة المعتضد العباسي، الذي وحّد هذه الدواوين في ديوان واحد عرف باسم «ديوان الدار»[٥]؛ حيث توزعت مهماته على مجلسين: مجلس ما فتح من أعمال المشرق. ومجلس ما فتح من أعمال المغرب. ولكن ديوان الدار لم يستمرّ طويلاً، إذ أعاده الوزير أحمد بن الفرات على ما كان عليه سابقاً[٦].

وكان يحكم عمل كلّ ديوان جهاز بشري، قوامه: عامل الخراج، وهو رأس جهاز الجباية، يرسم الخطّة ويشرف على تنفيذها. وكاتب الخراج، وينفذ سياسة الخطة، فيشرف على عملية الزرع في مختلف مراحلها، ثم تحصيل الخراج، وتسليمه إلى الجهبذ

---

(١) المصدر نفسه؛ الحياري (مصطفى)، مقدمة كتاب الدواوين لقدامة: ٢٣.

(٢) الصابي، تحفة الوزراء: ٧٤.

(٣) مسكويه، تجارب الأمم ٥: ٢٢٣.

(٤) المصدر نفسه ٥: ٣٣٨.

(٥) الصابي، تحفة الوزراء: ٧٩.

(٦) المصدر نفسه.

المحلّي[١]. والمستخرج، وهو الذي يجمع مال وغلال الخراج من الوحدات الإدارية الصغيرة.. وكان يختار من ذوي الخبرة بالمناظرة والمعرفة بأساليب أصحاب الأرض والفلاحين في التحايل والتهرّب من دفع ما يستحقّ عليهم[٢].

يقوم بإدارة وتنظيم النفقات الجارية في الدولة، وبما أن النفقات أنواع تصرف في حقول مختلفة، اعتمد لكل نوع مجلس خاص يعالج شؤونه ومشاكله، من هذه المجالس[٣].

١ـ مجلس الجاري: يختصّ بالنفقات الخاصة بما يتبع الجيش من فئات مثل صنف المرتزقة وأوقات أعطياتهم وحلاهم وأنسابهم.

٢ـ مجلس الإنزال: ويقوم بمحاسبة التجار الذين يقيمون الوظائف من الخبز واللحم والحيوان والحلوى والفاكهة والحطب والزيت.. وغير ذلك من سائر صنوف الإقامات والأنزال.

٣ـ مجلس الكراع: يتحمّل مسؤولية الإشراف على كلّ أنواع الحيوانات في اسطبلات الدولة ونفقاتها من علوفة الخيل والشهاري والبراذين والبغال والحمير والإبل وغيرها مما تعتلف من الطير والوحوش وكسوتها وسياستها وعلاجها.. يضاف إلى ذلك أرزاق المكلّفين بالعناية بها، والمدربين لمختلف أصنافها، والمشرفين على المروج المخصّصة لرعيها.

٤ـ مجلس البناء والمرمة: ويهتم ببناء وعمران وإصلاح ما تحتاجه الأبنية العامة، ونفقات هذا المجلس تزيد وتنقص تبعاً لاهتمام الخلفاء بالعمران. وفي هذا المجلس

---

(١) التنوخي (المحسن بن علي)، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٣، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصناعة الكتاب: ٥٩ ـ ٦١؛ آدم منز، الحضارة الإسلامية ١: ١٤٨ ـ ١٤٩.

تجري محاسبة كلّ من له علاقة بهذا الجانب، كالمهندسين والصنّاع والعمال وتجار البناء، وهذا يتطلب براعة فائقة للمكلّف بحسابات الديوان، فيكون على معرفة متقدّمة بالحساب والأسعار وطبيعة المعاملات.

٥ ـ مجلس بيت المال: يتولّى النظر في الكتب التي ترفع شهرياً إلى الديوان، فتحسب ما خرج من أموال، وتقارن ما بين الداخل والخارج، وتحدّد الاختلاف.

٦ ـ مجلس الحوادث: ويختصّ بحساب النفقات الطارئة، والتي لا وجود لها في الأصل.

وتحتاج مكاتبات هذا الديوان ـ كما هو الحال في الخراج ـ إلى كتّاب في الإنشاء والتحرير والنسخ. وهنا تجدر الإشارة إلى ديوان بيت المال الذي تتوزع اهتماماته ما بين ديواني: الخراج والنفقات؛ إذ يتركّز عمله على تدقيق حسابات واردات الدولة ووجوه الإنفاق المختلفة.

د ـ ديوان المستغلات

وهو ما يُعبر عنه بالدائرة الحكومية التي تنظم إيرادات الدولة من أجور أملاكها غير المنقولة من أراض وأبنية وغيرها. وهو ما يدعوه الماوردي بديوان السلطنة الذي يختصّ بالأعمال من رسوم وحقوق[١].

وخطّة عمل الديوان، تشمل النقاط التالية:

١ ـ تقسيم البلاد إلى مناطق (نواحي)، وتعيين حدودها وخصوصياتها وتمايزها عن غيرها. وقد بدأ هذا الإجراء في العهد الراشدي، حيث عرفت الدولة تقسيمات إدارية بلغت ثمان ولايات، هي: مكة، المدينة، الشام، الجزيرة، البصرة، الكوفة، فلسطين، مصر[٢]. ثم قسّمت كل ولاية إلى نواحٍ ومقاطعات، فمصر مثلاً أصبحت: مصر العليا،

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤١، ٣٤٦.

(٢) المصدر نفسه.

وتعرف بالصعيد، وتشتمل على ثمان مقاطعات. ومصر السفلى، وتضم حوالي خمس عشرة مقاطعة[١].

٢ـ وصف حال البلاد: بعد التقسيم الإداري، يذكر في السجلات حال البلد، هل فتح عنوةً أم صلحاً؟ وهل نتاجه من العشر أو الخراج أو من بعضهما؟ فإن كان البلد أرض عشر، لم يلزم تحديد مساحته؛ لأن العشر على الإنتاج لا المساحة. وإن كان أرض الخراج، لزم تحديد مساحته؛ لأنّ الخراج يقتصر على المساحة. وإن كان أرض خراج في حكم الجزية، لزم تسمية أربابه؛ لأن وجوب العشر معتبر بأربابه دون رقاب الأرضين، وإذا رفع الزرع بأسماء أصحابه، ذكر مبلغ كليه وحال سقيه؛ لاختلاف الحكم. وإن كان موزعاً بين العشر والخراج، أصبح من الضروري ذكر تفاصيل التحديد؛ لأنّ لكل قسم حكماً شرعياً مختلفاً[٢].

٣ـ النظر في أحكام الخراج: هل هو مقاسمة على زرعه؟ أو هو رزق مقدّر على خراجه؟ فإذا كان مقاسمةً، لزم أن يذكر المقدار (ربع أو ثلث أو نصف..)، وإذا كان رزقاً، فإما أن يكون متساوياً مع اختلاف الزروع أو مختلفاً، ولكل حالة حكم شرعي خاص، على الديوان استيفاء مقداره[٣].

٤ـ تحديد أسماء أهل الذمة، مع ذكر مستوياتهم المعيشية من إعسار أو يسار، لمعالجة أوضاعهم، وتحديد ما يستحق عليهم من الجزية، وهذا يتطلب إحصاء عدد البالغين والموتى ومن اعتنق منهم الإسلام[٤].

٥ـ توصيف ثروات البلد الطبيعية والمعدنية، لتسجّل في الديوان أنواعها وكمياتها،

---

(١) توماس آرنولد وجماعة من المستشرقين، تراث الإسلام، تعريف جرجس فتح الله...: ٤٤١ ـ جاهين، التنظيمات الإدارية: ١٥٢.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٤٧.

(٣) المصدر نفسه: ٣٤٧ ـ ٣٥٠.

(٤) المصدر نفسه.

ليستوفي ما يتوجب عليها من ضرائب وفق اجتهاد الفقهاء[1].

٦ ـ تعيين موقع البلد العسكري: فإن كان ثغراً متاخماً لدار الحرب، وكانت أموال أهله قد دخلت دار الإسلام بالعشر عن طريق الصلح، وجب أن يثبت في الديوان عقد الصلح، ومقدار المال الذي اتفق عليه من عشر أو خمس أو غيرهما[2].

هـ ـ ديوان العمال

وهو بمثابة مصلحة شؤون الموظفين، الهدف من إنشائه هو الاهتمام بأمر العمال ووظائفهم، وظروف عزلهم، وتسجيل تفاصيلهم بسجلات خاصة. وما يجب أن يركّز عليه صاحب الديوان هو تسجيل المعلومات التالية:

١ ـ قواعد التعيين والعزل، وتشمل أمرين: ذكر الجهة الرسمية التي صدر عنها التقليد أو العزل، والتي يمكن أن تنطلق من مصادر ثلاثة: السلطة العليا في الدولة (الخلافة). وزير التفويض (لا يصح لوزير التنفيذ إلاّ بعد الاستشارة). الوالي المفوّض بولاية عامة لإقليم ذي شأن[3]. إلى جانب ذلك تحديد مواصفات الموظف الملائم للموقع الوظيفي المقترح، ومنها الكفاءة العلمية والعملية والخلقية، والإسلام (موضع خلاف) والحرية والاجتهاد (إذا كانت عمالة تفويض، وهي موضع خلاف أيضاً).

٢ ـ تحديد موقع وماهية العمل الوظيفي، ومنها: الموقع الجغرافي وخصائصه. ماهية العمل (جباية، خراج، عُشر..). العلم بحقوق العمال وواجباتهم، وأساليب ووسائل عملهم[4].

٣ ـ تسجيل زمان بدء العمل ومدّته، ويكون على ثلاثة أشكال[5]:

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٣٤٩ ـ ٣٥١.

(٥) المصدر نفسه.

أ ـ مقيّداً بفترة محدّدة بداية ونهاية (شهر، سنة..) لينعزل بعدها الموظف بشكل آلي إذا لم يُجدّد له، وللحاكم المسؤول حقّ الاستغناء عن خدماته خلال مدّة العقد، إذا لم تثبت صلاحيته، أو أخلّ بشرط أساسي من شروط العقد.

ب ـ مقيّداً بعمل محدود له مواصفات واضحة، كأن يقول الموليِّ للموظف: قلّدتك جباية صدقات هذا البلد في هذه السنة، فتكون مدّة نظره بفراغه من عمله، ينعزل بعدها بشكل تلقائي، كما يجوز إعفاؤه ـ إذا لم يؤكّد فعاليته ـ قبل إكمال مدّة العقد بمدة ولا عمل، كأن يقال له ـ مطلقاً أي غير مقيّد ـ: قلّدتك خراج الكوفة، أو أعشار البصرة. وفي مطلق الحالات يحقّ للموظف الاستقالة، إذا لم توفَ له شروطه المالية.

٤ـ الاتفاق على الراتب المالي الذي يستحقه العمل، وهذا لا يخلو من ثلاث حالات[١]:

أ ـ أن يكون معلوماً بالقيمة، فإذا نفّذ الموظف شروط العقد، استحقّ أجره كاملاً، وإذا قصّر في بعضها، خضع لأحكام ثلاثة: إذا ترك بعض العمل اختياراً، حسم عليه ما يقابله. وإذا قام بالعمل كاملاً، وخان بعض الشروط، حسم عليه ما خان به. وإذا زاد في عمله، وكانت الزيادة خارجة عن شروط العقد، لا يحصل على شيء، وإلاّ فله حقّ الأجر بما ينسجم مع الزيادة.

ب ـ أن يكون مجهولاً، فللموظف الحقّ في أجر من يماثله في العمل.

ج ـ أن يلتبس الأمر بين المعلوم والمجهول، كأن يقول العامل حين يطلب منه تحديد الراتب: لا أهمية لذلك، وفي هذه الحالة، اتخذ الفقهاء مواقف متعارضة؛ فأبو يعلى الفراء يرى وجوب النظر في المشهور المتعارف عليه، فإذا كان العرف يقضي بالأجر، فله مثله، وإلاّ اعتبر متبرعاً[٢]، أمّا الإمام الشافعي، فيعتبره متبرعاً ولا يستحق الأجر[٣].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية: ٢٤٩.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٥٢.

٥ ـ ذكر طبيعة العقد الذي أبرم مع العامل، لفظياً أم خطياً، مع تسجيل إجراءات التقليد وقرارات العزل[١].

و ـ ديوان الأزمة

وقبل إنهاء الحديث عن الدواوين التي تتصل بديوان الخراج، من المفيد بحث ديوان الرقابة والإشراف الذي عرف بديوان الزمام أو الأزمة، ويبدو أنّ الهدف من إنشائه هو الحؤول دون إهمال أو خيانة أصحاب الدواوين. يقول الطبري: إنّ الخليفة المهدي هو أول من استحدث ديوان الأزمة لضبط مسار الدواوين الأخرى[٢]، وزيادةً في الضبط لجأ المهدي نفسه إلى تعيين «علي بن يقطين» زمّاماً على الأزمة[٣]، بحيث أصبحت دواوين الأزمة تخضع بدورها للإشراف والمراقبة، فكان يتولّى أمرها شخصٌ يملك علماً وخبرة وهيبة كالوزير أو نائبه[٤].

وعمل ديوان الأزمة كان يركّز على الأمور المالية المتصلة بالخراج والضياع والنفقات العامة وعطاءات الجند وأرزاقهم[٥]، فيدقق في حساباتها، تماماً كما يعمل ديوان المحاسبة في الإدارة الحديثة.

ز ـ ديوان الرسائل

يعتبر هذا الديوان من أهم الدواوين في الخلافة العباسية، فقد حظي أصحابه باهتمام ذوي كتب التراجم أكثر من غيرهم، إذ يندر أن لا تجد ترجمة من تولّى كتابة الرسائل للخلفاء والأمراء، خاصة أنّ عدداً من الوزراء كانوا يختارون من هذه الفئة[٦]. وكان

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) تاريخ الطبري ٨: ١٦٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) التنوخي، نشوار المحاضرة ٨: ٣٥؛ عريب، صلة تاريخ الطبري: ١١؛ الصابي، تحفة الأمراء: ١٥٤.

(٥) التنوخي، نشوار المحاضرة ٨: ٢٤.

(٦) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية: ١٨١.

يعرف في العهد الفاطمي بمصر باسم «ديوان الإنشاء»[1]، ويشرف على جميع مكاتبات الخليفة في الداخل (مع الولاة) وفي الخارج (مع رموز الدولة الأجنبية)، ويعتبره بعضهم أوّل ديوان استحدث في الإسلام، فجذور تأسيسه تنطلق من العهد الإسلامي الأول، فالنبي محمدﷺ أحاط نفسه بعدد من الكتّاب الذين كانوا يشرفون على تدوين الوحي الإلهي، وكتابة الرسائل إلى ملوك وأمراء عصره، بالإضافة إلى تسجيل العهود والإقطاعات والأمانات وغيرها[2].

وفي العهد الأموي بدأ العمل به كدائرة رسمية باسم «ديوان الخاتم»، وكانت مهمّته الأولى ختم الرسائل التي تصدر عن الخليفة حتى لا تتعرّض للتزوير والتحوير، ويبدو أن أول من أقرّه في الشام معاوية بن أبي سفيان بإشارة من واليه زياد بن أبيه، حيث كانت رسائله تختم بخاتمه، وتطوى ويلصق طرفها بالشمع أو الطين الأحمر، وتترك حتى يجفّ[3].

وبقي ديوان الخاتم معمولاً به حتى أواسط العصر العباسي، حيث أدخلت عليه بعض التحسينات، وزيدت له بعض المهمات، فتحوّل بذلك إلى مؤسّسة واسعة الصلاحيات، عرفت باسم «ديوان الرسائل»[4].

وفي فصل خاص، يتحدث القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى» عن بعض شؤون هذا الديوان، نوجز منه بعض العناوين الرئيسة:

١ ـ **مكانة صاحب الديوان:** بلغ فنّ الكتابة أوج ازدهاره في العصر العباسي، فتولّى مهمته رجالات امتازوا بأقلام أدبيّة وفنيّة، وبخبرات اجتماعية وسياسية، حتى تجاوز دورهم صياغة الرسائل والعهود والمواثيق، إلى المشورة والمشاركة في الرأي والحكم،

---

(١) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ٩٦.

(٢) الجهشياري، الوزراء والكتاب: ١٥ ـ ١٦.

(٣) القلقشندي، صبح الأعشى: ٩٢؛ ابن قدامة، كتاب الخراج: ٧٦.

(٤) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام ١: ٤٤٨.

فاحتلوا مكانةً عالية في بلاط الخليفة، حتى أن بعضهم كان أول من يدخل عليه وآخر من يخرج، يستشيره في مشكلاته، ويفضي إليه بمهماته، ويطلعه على حوادث دولته وأحوال مملكته.. إنه لا يثق بأحد من خاصته ثقتَه به، ولا يركن إلى قريب ركونه إليه، ومحلّه منه، محل قلبه الذي يؤامره في مشكل رأيه، ولسانه الذي يقرّ بترغيبه أولياءه على الطاعة والموافقة، ويستنفر بترهيبه عن المعصية والمشاقة، وعينه التي تلاحظ أحوال سلطانه، وأذنه التي يثق بها وعته، ولا يرتاب بها سمعته، ويده التي يبسطها بالإنعام، ويبطش بها في النقض والإبرام[١].

ونظراً لعلوّ رتبته، كان يخصّص له حاجب من الأمراء والشيوخ، ومجلس فخم فيه المرتبة العظيمة والطنافس والمساند، وأستاذ يحمل له دواته عند حضوره إلى مجلس الخلافة[٢].

٢ ـ صفات وآداب صاحب الرسائل: ويبالغ القلقشندي في إسباغ الصفات المثالية على شخصه، فهو «صبيح الوجه، فصيح اللفظ، طلق اللسان، أصيل في قومه، وقور، حليم، مؤثر للجدّ على الهزل، شديد الذكاء متوقد الذهن، محبّ للشغل، يستغني عن التصريح بالإشارة والإيماء..»[٣]، ويجب أن يمتاز بكتمان السرّ بحيث لا يدانيه فيه أحد[٤].

ويعلق ابن خلدون على صفات وآداب صاحب ديوان الرسائل، فيقول: «واعلم أنّ صاحب هذه الخطّة لابدّ أن يتخير من أرفع طبقات الناس، وأهل المروءة والحشمة منهم، وزيادة العلم، وعارضة البلاغة، فإنه معرض للنظر بأمور العلم، لما يعرض في مجلس الملوك.. مع ما تدعو إليه عشرة الملوك من القيام على الآداب، والتخلّق

---

(١) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ١٠١ ـ ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

بالفضائل، مع ما يضطر إليه في الترسيل وتطبيق مقاصد الكلام من البلاغة وأسرارها»[١].

٣ ـ مهمات صاحب الرسائل: وهي كثيرة، منها[٢]: التوقيع على الرقاع والقصص، والنظر في الكتب الواردة على الخلافة، والردّ على الرسائل، والنظر في الألقاب، والنظر في أمر البريد ورجاله ووسائله وجميع متعلّقاته، والنظر في أمر العيون والجواسيس الذين يرسلهم لمعرفة أسرار الأعداء، والنظر في الأمور العامة.

٤ ـ موظفو ديوان الرسائل: بفعل تنوّع الكتابات وتعدّد المهمات، يضطر رئيس الديوان إلى توظيف كتّاب من مختلف الاختصاصات، فمنهم من يختصّ بالملوك، ومنهم من يكتب إلى رجالات الدولة، ومنهم من يسجّل الأمانات والأيمان والقسامات، ومنهم من ينشئ كتب التقليد والعزل، ومنهم من ينظّم فهارس الكتب الواردة والصادرة. وبالإضافة إلى كل هؤلاء، هناك موظفان ثابتان: أحدهما ينظم الإضبارات (الملفات) فيجمع منها الصادر والوارد. وثانيهما ينظم عمليات الدخول والخروج إلى رئيس الديوان[٣].

ح ـ ديوان البريد

كان الهدف الأساس من ديوان البريد تنظيم الاتصالات السريعة بين جهاز الحكم في العاصمة والولاة في الأقاليم والأمصار.. ثم تطوّرت أوضاعه، فأضيفت له مهارات أخرى، جعلت منه العين الساهرة على أمن الدولة والرعية.

في صدر الإسلام، بدأ البريد بسيطاً في أساليبه ووسائله، أدواته الخيل والبغال والإبل السريعة، وصاحبه الرجل الثقة في مظهره وخلقه ودينه[٤]، في هذا الإطار يقول

---

(١) ابن خلدون، المقدمة: ٢٤٧.

(٢) القلقشندي، صبح الأعشى ١: ١١٠ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه ١: ١٣٠ ـ ١٣٧.

(٤) المصدر نفسه ١٤: ٣٦٩؛ ابن قدامة، كتاب الخراج: ٩١.

الرسول ﷺ: «إذا أبردتم إليَّ بريداً، فاجعلوه حسن الوجه، حسن الاسم»[١]. ويذكر الطبري: أنه بينما كان المسلمون يقاتلون الروم في اليرموك، جاء البريد يحمل وفاة أبي بكر، وتولية عمر بن الخطاب، وعزل خالد بن الوليد من قيادة الجيش، وتولية أبي عبيدة بن الجراح[٢].

ويرى المؤرخون أن قواعد نظام البريد وضعت في عهد معاوية بن أبي سفيان، الذي ركّز على سرعة وصول الأخبار إليه، ومن أجل ذلك استعان بخبرات الروم والفرس في هذا المجال[٣]، والنظام الذي اعتمد آنذاك يقضي بوضع الخيل المضمرات في محطّات جغرافية، تبلغ المسافة بين الواحدة والأخرى حوالي اثني عشر ميلاً، فإذا ما وصل حامل البريد على محطة، ترك فرسه المتعب، وركب آخر إلى محطّة ثانية، حتى يبلغ هدفه، ويسلّم بريده[٤].

بعد معاوية أدخلت تحسينات بوسائل أكثر حداثة، منها:

١ ـ البريد الجوي بواسطة الحمام الزاجل[٥]، حيث يذكر المسعودي أنه استخدم في نقل الظفر ببابك الخرمي إلى الخليفة المعتصم[٦].

٢ ـ إشعال النيران على المنائر والأبراج العالية، يذكر البلاذري أن الخليفة عمر بن الخطاب كتب لمعاوية في الشام باتخاذ المواقيد لنقل الأخبار[٧].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب ١: ٢٥٠؛ ابن حمدون، تذكرة ابن حمدون: ٦٥، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٩٢٧.

(٢) تاريخ الطبري ٤: ٣٥.

(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ١٤٣؛ القلقشندي، صبح الأعشى ١٤: ٣٦٨.

(٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٥: ٢٧٦؛ ابن طباطبا، الفخري: ١٠٦.

(٥) المسعودي، مروج الذهب ٣: ٤٦٩؛ الصابي، تحفة الأمراء: ١٨٦؛ القلقشندي، صبح الأعشى ١٤: ٣٩٠.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) البلاذري، فتوح البلدان: ١٣٤.

٣ ـ استخدام السعاة الذين اشتهروا بالخفة والصبر على الجري، وفي هذا الإطار يذكر الطبري حال البريد بين آذربيجان وسامراء إبان ثورة «بابك الخرمي» على الخليفة المعتصم: «وأن المعتصم لعنايته بأمر بابك وأخباره ولفساد الطريق بالثلج وغيره جعل من سامراء إلى عقبة حلوان خيلاً مضمرة، على رأس كل فرسخ فرساً معه مجرٍ مرتب، فكان يركض بالخبر ركضاً حتى يؤديه من واحد إلى واحد، يداً بيد، وكان ما خلف حلوان إلى آذربيجان قد رتبوا فيه المرج، فكانت يُركض بها يوماً أو يومين ثم تبدل، ويصير غيرها، ويحمل عليها غلمان من أصحاب المرج كلّ دابة على رأس فرسخ، وجعل لهم دبادبة على رؤوس الجبال بالليل والنهار، وأمرهم أن ينعروا إذا جاءهم الخبر، فإذا سمع الذي يليه النعير تهيأ، فلا يبلغ إليه صاحبه الذي نعر حتى يقف له على الطريق، فيأخذ الخريطة منه، فكانت الخريطة تصل من عسكر الأفشين إلى سامراء في أربعة أيام وأقل»[١].

في العصر العباسي أصبح لصاحب البريد شأن كبير، حيث أضيفت إليه مهمّات واسعة تتجاوز الهدف المرسوم سابقاً، فصار الخلفاء يعتمدون عليه في حفظ الطرق من القطّاع والأعداء، ومراقبة العمّال والكتاب في دواوينهم، ورصد معاملة الولاة لرعاياهم، ومعاينة أمور الغلاء وارتفاع الأسعار والاحتكار..

ويرى «بروكلمان» أنّ سجلات المحطات البريدية التي وضعت في العصر العباسي الأول ألّفت أحد المصادر التي نشأ عنها علم الجغرافية عند العرب فيما بعد[٢].

وفي عهد الخليفة إلى صاحب البريد يقول فيه: «وأن يفرد لكل ما يكتب فيه من أصناف الأخبار كتباً بأعيانها؛ فيفرد أخبار القضاة، وعمّال المعاون والأحداث.. وأخبار الخراج والضياع وأرزاق الأولياء وما يجري من دور الضرب والأسعار، وما يقع فيه

---

(١) تاريخ الطبري ٩: ٥٢.

(٢) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية: ١٨٠.

الحلّ والعقد والإعطاء كتباً، ليجري كل كتاب في موضعه، ويكتب في بابه، فيتحصّل العمل، ويملك نظامه»[1]. ويبالغ نظام الملك الطوسي في ضرورة الدخول إلى عمق تفاصيل الأحداث الجارية في أرض الخلافة فـ «يعرف الرجل الذي اغتصب دجاجة أو مخلاة ليبادر إلى تأديبه وعقابه»[2].

من خلال هذا الموقع، نرى أن الحاكم يحمل الناس على الثقة به، لينصرفوا إلى الكسب والإعمار في ظلّ الأمن والعدل.. ولعلّ هذا هو ما دفع الخليفة أبا جعفر المنصور إلى القول: «ما كان أحوجني إلى أن يكون على بابي أربعة نفر، لا يكون على بابي أعفَّ منهم: قاضٍ لا تأخذه في الله لومة لائم. صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي. صاحب خراج يستقصي ولا يظلم الرعية. صاحب بريد يكتب إليَّ بخبر هؤلاء على الصحّة»[3].

هذه المهّمات الكبيرة تتطلّب من الحاكم حرصاً في اختيار العنصر الصادق الأمين «ليؤثر الصدق فيما ينهيه، والحقّ فيما يعيده ويبديه»[4]، كما يوفر له الدعم المادي والمعنوي، الذي يحصّنه من الأساليب الملتوية التي تنحرف به عن المسار الصحيح[5].

صفات صاحب الخراج

بعد الحديث الطويل عن الدواوين نشأة، وظروفاً، وأنواعاً، وإدارة ونظاماً.. نقف أمام الإنسان الربان الذي يملك قياد السفينة إلى شاطئ الإدارة السليمة، فقلبه وحواسه وعقله ودينه واستقامته وعلمه وخبرته التي توفر عناصر النجاح أو الفضل في

---

(١) ابن قدامة، كتاب الخراج: ٧٣.

(٢) الطوسي، سياست نامة (سير الملوك): ٨٩.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٥: ٤٦.

(٤) ابن قدامة، كتاب الخراج: ٧٢.

(٥) أبو يوسف، الخراج: ١٨٦.

أيّ مشروع، فإذا ما توفرت هذه العناصر المتوازنة، حقّقت المشاريع أهدافها في الظروف الطبيعية، وهو ما يوحي به الحديث النبوي: «ألا وإنّ في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وهي القلب»[1]؛ على هذا الأساس انكبّ العلماء على تحديد المواصفات الكافية لأيّ موقع سياسي وإداري، والتي يوجزها الماوردي بالعدالة والأمانة؛ لأنه أمين على أموال المسلمين وحقوقهم، وبالكفاءة العلمية والعملية؛ لأنه مباشر لأعمال تتطلب فنّاً واختصاصاً[2].

ونظراً لتنوّع أهداف ومهمّات الدواوين، فإنّ من الحكمة أن تتنوّع معها بعض الخصوصيات في شخصيات من يوكل الأمر إليهم. على هذا الأساس ومن خلال توصيف اهتمامات الدواوين المختلفة، لابدّ من تحديد المؤهلات الخاصة التي تنسجم مع الاستجابة لهذه الاهتمامات، فيعتمد تولية الأصلح ـ كما يعبر ابن تيمية ـ[3] ، فإذا تقدّم رجلان لوظيفة ما: أحدهما أعظم أمانة، والآخر أكثر قوة، قدّم أنفعهما لتلك الوظيفة، وأقلّهما ضرراً.. فمثلاً يُقدّم إلى صاحب الجندل الرجل القوي الشجاع، وإلى صاحب الخراج، الرجل الصادق الأمين. وقول ابن تيمية لابدّ وأن يشفع بقيد آخر، وهو توفر الحد الأدنى من الصفات الدينية المتعارف عليها، كي يحرز عدم التجاوز والانحراف.

نظام الولايات في الحكم الإسلامي

من خلال ما سبق، لاحظنا أنّ الخليفة الحاكم كان يشكّل المحور في السلطة المركزية، يساعده في تحقيق الأهداف، ورسم الخطط وتجسيدها: هيئة استشارية من ذوي العلم والتجربة، ووزارة تفويض أو تنفيذ ومن يدور في فلكها، ودواوين إدارية متخصّصة.

---

(١) سنن ابن ماجة، باب الفتن ٢: ١٣١٩، رقم الحديث ٣٩٨٤.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٥٦.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ٢٣.

أما في الأقاليم البعيدة عن العاصمة المركزية، فكانت العوائق الطبيعية (مسافات ومواصلات..) والخصوصيات الاجتماعية (أجناس، أعراف، تقاليد، أديان..) تحول دون الاتصالات المباشرة والسريعة التي تمنع من تطبيق خطّة سياسية وإدارية منسجمة بتفاصيلها مع الخطّة المركزية العامة؛ لذلك اعتمدت الدولة سياسة اللامركزية المحدودة في الولايات، بحيث يفوّض الخليفة ولاته ببعض الصلاحيات المحكومة بالقواعد الكلّية لسياسة الحكم وأهدافه، على أن يلتزموا بأمرين أساسيين: ١ـ التعاليم والتوجيهات الصادرة عن الحكم المركزي. ٢ـ تقديم تقارير موسميّة عن أحوال أقاليمهم، وواقع إنجازاتهم، والمشاكل التي تصادف مسيرة حكمهم.

١ـ التقسيمات الإدارية في التاريخ الإسلامي

خلال العصور المتعاقبة، شهدت البلاد الإسلامية تقسيمات إدارية متنوعة، فرضتها سياسة الفتوحات وطبيعة النظام الإداري المعتمد.

أ ـ في العصر النبوي

منذ أن استقرّ النبيّ صلى الله عليه وآله في المدينة، شرع بوضع قواعد لدولة إسلامية؛ فبنى المسجد ليكون معبداً وملتقى للتقاضي والتباحث، وحقّق الوحدة الاجتماعية والسياسية بالمؤاخاة والعهود والوثائق؛ ثم انطلق في سياسة التبشير والتوسّع، حتى بلغ نفوذه أطراف شبه الجزيرة العربية واليمن والبحرين.. وكي يحيط النبيّ صلى الله عليه وآله بأحوال هذه البلاد، ويؤكّد سلطانه على أراضيها، قام بإجراءات تنظيمية:

١ـ قسّم البلاد إلى وحدات إدارية محدّدة شملت: المدينة، مكة، تيماء، مقاطعة بني كندة، نجران اليمن، حضرموت، عمان، البحرين..[١].

٢ـ اختار لكل وحدة إدارية والياً، يقوم بنشر الإسلام وإمامة الصلاة، وجباية

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٦٥؛ جاهين، التنظيمات الإدارية في الإسلام: ١٤٧.

الزكاة، والقضاء وإقامة الحدود وإنفاذ الاحكام.. وكان من أبرز ولاته[١]: المهاجر بن أمية على صنعاء، وزياد بن لبيد على حضرموت، وعلي بن أبي طالب على نجران اليمن، ويزيد بن أبي سفيان على تيماء، والعلاء بن الحضرمي على البحرين..

وكان النبيﷺ يجتهد في اختيار عناصر تتمتّع بقدرٍ كاف من العلم والتقوى والخبرة والحزم والشجاعة، وفي هذا الاطار نسب إلى أبي ذر الغفاري قوله: قلت لرسول الله: ألا تستعملني؟.. قال: فضرب بيده على منكبي، وأجاب: يا أبا ذر.. إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقّها، وأدّى الذي عليه فيها[٢].

وفي هذا الإطار جرت العادة أنه إذا أرسل قائد لفتح بلد، وُلِّي عليه قبل خروجه لفتحه، وكشاهد على ذلك ما ذكره البلاذري: في السنة الثامنة للهجرة، أرسل الرسولﷺ أبا زيد الأنصاري وعمرو بن العاص، ومعهما كتاب منه يدعو الناس إلى الإسلام، وقال لهما: إن أجاب القوم إلى شهادة الحقّ، وأطاعوا الله ورسوله، فعمروا الأمير، وأبو زيد على الصلاة وأخذ الإسلام على الناس، وتعليمهم القرآن والسنّة، وكان ذلك[٣].

ب ـ في العصر الراشدي

وعلى هدي السنّة الإدارية، سار الخلفاء الراشدون؛ فجاءت تدابيرهم منسجمة مع الاتجاه العام، ومستجيبة للأوضاع الجديدة:

فالخليفة أبو بكر شهد عصره حدثان رئيسان: حروب الردّة التي هدّدت وجود

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٦٥؛ تاريخ الطبري ٣: ١٤٧.

(٢) صحيح مسلم (شرح النوري) ١٢: ٢٠٩ ـ ٢١٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٧٢. باب الإمارة.

(٣) البلاذري، فتوح البلدان: ٨٧.

الدولة ووحدتها، فعمل على إعادة اللحمة إلى عناصرها، ثم على فرض هيبتها، والفتوحات في الشام والعراق التي أضافت إلى دولة الإسلام أراضي جديدة، فرضت على الحكم إعادة النظر في التقسيمات الإدارية السابقة؛ فاعتمد التقسيم التالي: مكة.. المدينة.. الطائف.. صنعاء.. حضرموت.. خولان.. زبيد.. ومع (جبل اليمن)، الجند، البحرين.. نجران.. جرش، دومة الجندل[1].

أمّا الخليفة عمر بن الخطاب، فشهد عصره استقراراً أمنياً، وثباتاً سياسياً وتوسعاً جغرافياً.. مما ولّد ظروفاً ملائمة لتنظيمات إدارية جديدة كان في مقدّمتها نظام الدواوين، الذي ربما أوحى بتقسيم البلاد إلى وحدات إدارية جديدة، كانت على النحو التالي: «مكة.. المدينة.. الطائف.. صنعاء.. الجند.. الكوفة.. البصرة.. مصر.. حمص.. دمشق.. البحرين.. ولاية سجستان ومكران وكرمان.. ولاية طبرستان.. ولاية خراسان.. الأهواز، فلسطين الجزيرة..»[2].

وفي نهاية العصر الراشدي لم تحصل تغيّرات تذكر على هذا الواقع، سوى بعض الإضافات التي فرضتها الفتوحات المحدودة.

ج ـ في العصر الأموي

تتابعت سياسة الفتح شرقاً وغرباً، بحيث ترامت أطراف الدولة من حدود الصين في الشرق، إلى شواطئ المحيط الأطلسي في الغرب، تضاف إليها الأندلس في أوروبا، ومع هذه المساحات الشاسعة، لم تتغير معالم التقسيمات الإدارية السابقة، ولكنّها شملت بعض الدول بدلاً من المدن والمقاطعات، ويظهر ذلك من خلال أسماء ولايات بعض الولاة؛ فعمرو بن العاص، وعبدالعزيز بن مروان.. مصر، وزياد بن أبيه وابنه عبيدالله والحجاج بن يوسف.. العراق، ومروان بن الحكم.. مكة والمدينة، ومحمد بن

---

(١) تاريخ الطبري ٣: ٤٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٥: ٢٤١؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٤.

مروان.. أرمينية، وموسى بن نصير.. الأندلس، وسليم بن أسلم بن زرعة.. السند والهند[1].

ولعلّ ما يميز الوضع الإداري في هذا العصر، هو حرية التصرّف والحركة للولاة في ولاياتهم، يستثنى من ذلك الخليفة عمر بن عبدالعزيز الذي شدّد الرقابة وقلّص من سلطات الولاة وحرياتهم[2].

د ـ في العصر العباسي

في مستهلّ العصر العباسي، مال الحكم إلى المركزية بفعل قوّة نفوذ الخلفاء مما حوّل الولاة إلى أدوات تنفيذية، إلا من كان الخليفة مطمئناً إلى ولائه، ومن خلال قراءة تاريخ أبي العباس السفاح، تبدو معالم بعض الوحدات الإدارية التي كان يتسلّمها ولاة من عائلة الحكم في معظمهم، فالجزيرة وأرمينية وأذربيجان.. لأبي جعفر المنصور، والحجاز واليمن واليمامة.. لداود بن علي، وبلاد الشام.. لعبدالله بن علي، والبصرة والبحرين وعمان.. لسليمان بن علي، وكور الأهواز.. لسليمان بن علي، وخراسان.. لأبي مسلم الخراساني، ومصر وشمالي أفريقية.. لأبي عون[3].

أمّا في أوائل القرن الرابع الهجري، فأصبحت الوحدات الإدارية على الشكل التالي: مصر، فارس، البصرة، الأهواز، الريّ، الشام، إصفهان، الثغور..[4].

ولعلّ ما يميز أواسط هذا العصر، هو الضعف الذي تفشى في جسم الدولة العباسية، مما خفّف الرقابة على ولاة الأمصار، فشجعهم على التمرّد والاستقلال عن الحكم المركزي.. وهذا هو ما دفع ابن الأثير إلى وصف حالة الخلافة في عهد الراضي

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٣: ١٨ وما بعدها؛ حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام ١: ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ (م) ٤: ١٥٤ و (١٦٢ ـ ١٦٣).

(٣) تاريخ اليعقوبي ٣: ٩١ ـ ٩٨.

(٤) الصابي، تحفة الأمراء: ٩٣.

بالله (٣٢٢ـ٣٢٩هـ) بالقول: «إنه لم يبق للخليفة سوى بغداد وأعمالها»[١].

٢ـ العلاقة التربوية والإدارية بين الخليفة والوالي

والتقسيمات الإدارية يتبعها اختيار الولاة الذين يملأون فراغ السلطة، ويتحمّلون مسؤولية تحقيق الأهداف، وتنفيذ خطوات السياسة العامة للدولة، ولقد درج الرسول ﷺ ـ كما أسلفنا ـ وبعض الخلفاء على احترام الصفات الذاتية والمعنوية الواجب توافرها في شخص الوالي، قبل البتّ في أمر التعيين، وهذا ما أكّده الخليفة عمر بن الخطاب في الموقف التالي: ورد في التاريخ أن عمر بن الخطاب استعمل رجلاً من بني أسد على عملٍ ما، فدخل عليه هذا ليتسلّم مهمته، فوجد الخليفة يقبّل أحد أولاده، فدهش من هذا التصرف العاطفي من رجل دولة، وقال: أتقبّل هذا يا أمير المؤمنين؟!.. فوالله ما قبّلت ولداً لي قط. أجابه عمر: فأنت والله بالناس أقلّ رحمة.. لا تعمل لي عملاً أبداً[٢].

وبعد اطمئنان الخليفة إلى أهلية الوالي، يسلّمه عهد الولاية، ثم كتابين:

أ ـ كتاب تربوي إلى الوالي، يشمل توجيهات الإمام السياسية والإدارية والإنسانية والخلقية.. فعن عمارة بن خزيمة بن ثابت أنه قال: كان عمر بن الخطاب إذا استعمل عاملاً، كتب له كتاباً، وأشهد عليه رهطاً من الأنصار: أن لا يركب برذوناً، ولا يأكل نقياً، ولا يلبس رقيقاً، ولا يغلق بابه دون حاجات الناس.. ثم يقول: اللهم اشهد[٣].

واشتهر عن الإمام علي كتبه المطوّلة، التي يشرح فيها مبادئ الحكم الواجب اعتمادها؛ ففي كتابه إلى محمد بن أبي بكر عندما أسند إليه ولاية مصر، يقول: «فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وابسط لهم وجهك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة،

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٦: ٢٥٤ـ٢٥٥.

(٢) ابن الجوزي، عمر بن الخطاب: ١٢٢.

(٣) المصدر نفسه: ١١٦؛ تاريخ الطبري ٤: ٢٠٧ـ٢٠٨.

حتى لا يطمع العظماء في حيفك لهم، ولا ييأس الضعفاء من عدلك عليهم، فإنّ الله تعالى يسائلكم معشر عباده عن الصغيرة من أعمالكم والكبيرة، فإن يعذب فأنتم أظلم، وإن يعفُ فهو أكرم.. »[١].

ب ـ **كتاب توجيهي إلى الرعية،** يحدّد فيه الإمام اسم الوالي ومهماته، وواجباتهم تجاهه. وقد رسم رسول الله ﷺ هذا التقليد برسائل كان يوجّهها إلى الناس من خلال ولاته، وكأنموذج عنها نذكر فقرات من كتابه إلى قبيلة همدان: «بسم الله الرحمن الرحيم، فإني أحمد الله إليكم الذي لا إله إلا هو.. أما بعد، فإنه بلغني إسلامكم، فأبشروا، فإنّ الله قد هداكم بهداه، إذا شهدتم أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً عبد الله ورسوله، وأقمتم الصلاة، وآتيتم الزكاة، فإنّ لكم ذمّة الله وذمة رسوله على دمائكم وأموالكم، وأرض البور التي أسلمتم عليها، سهلها وجبلها، وعيونها وفروعها، غير مظلومين ولا مضيّق عليهم.. (ألا) وإن مالك بن مرارة الرهاوي قد حفظ الغيب، وبلغ الخبر، فآمركم به خيراً»[٢].

ج ـ **رسائل متبادلة،** وحينما يتسلّم الوالي مهامه، يبدأ بتنفيذ برنامجه المرسوم له في حماية الدين ونشر الأمن وبسط العدل، وجهاد العدو وغيرها من مفردات الحكم البديهية.. وهو أثناء أدائه لواجباته يظلّ على تواصل مستمرّ مع قيادته، حيث يتبادل مع رموزها ثلاثة أنواع من الرسائل:

١ـ **رسائل الوالي إلى الخليفة (أو من يفوّضه):** وفيها يرفع تقريراً عن أحوال رعيته، ومنجزاته في ولايته، والمشكلات التي تنتظر رأيه.. ففي رواية عن الوالي يحيى الغساني، قال: لما ولاني الخليفة عمر بن عبدالعزيز الموصل، وجدتها من أكثر البلاد سرقةً، فكتبت إليه أعلمه حال البلد، وأسأله: آخذ الناس بالظنّة، وأضربهم على التهمة، أو آخذهم بالبيّنة وما جرت عليه السنّة؟ فكتب إليّ أن آخذ الناس بالبيّنة، فإن لم يصلحهم

(١) نهج البلاغة: ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ٧٠؛ أبو عبيد، الأموال، راجع رسائل النبي: ٨٥ وما بعدها.

الحق، فلا أصلحهم الله[١]»، وكتب عامل حمص إلى الخليفة نفسه: إنّ مدينة حمص قد تهدّم حصنها، فإن رأى أمير المؤمنين في إصلاحه؟ فكتب إليه عمر: أمّا بعد.. فحصنها بالعدل، والسلام[٢].

٢ ـ رسائل الخليفة إلى الوالي: وتتوزع على شكلين:

أ ـ رسائل إرشاد وتوجيه تهدف إلى تربية الوالي وتذكيره بالتعاليم الإسلامية التي يجب أن تحكم سيرته وواقع حكمه، بعد اطّلاع الخليفة على بعض المعطيات التي تحتّم مثل هذا، ومن الأمثلة كتاب الخليفة عمر بن الخطاب إلى أبي عبيدة بن الجراح، يقول فيه: «أما بعد.. فإني كتبت بكتاب لم آلك فيه ونفسي خيراً، إلزم خمس خصال يسلم لك دينك، وتحظى بأفضل حقك: إذا حضرك الخصمان، فعليك بالبينات العدول والأيمان القاطعة. أدن الضعيف حتى ينشط لسانه ويجترئ قلبه. تعاهد الغريب؛ فإنه إذا طال حبسه ترك حاجته وانصرف إلى أهله، وإذا الذي أبطل حقه، من لم يرفع به رأساً. واحرص على الصلح ما لم يتبين لك القضاء. إياك والهدايا، فإنها من الرشا.. »[٣].

وكذلك كتاب الإمام علي إلى عبدالله بن عباس، والي البصرة، يقول فيه: «أمّا بعد.. فإنّ المرء ليفرح بالشيء الذي لم يكن ليفوته، ويحزن على الشيء الذي لم يكن ليصيبه، فلا يكن أفضل ما نلت في نفسك من دنياك، بلوغ لذة وشفاء غيظ، ولكن إطفاء باطل أو إحياء حقّ. وليكن سرورك بما قدّمت، وأسفك على ما خلفت، وهمّك فيما بعد الموت»[٤].

ب ـ رسائل محاسبة وردع، فمن خلال الرقابة على الوالي، قد يطّلع الخليفة على تجاوزات شرعية وسلوكية قد تشوّه صورة الحكم وهيبته، وهنا يستنفر بعض الخلفاء بأساليب تتّسم بالقسوة أحياناً، نظراً لحجم الذنب المرتكب؛ ففي كتاب إلى زياد بن

---

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٢٣٧.

(٢) الدينوري، عيون الأخبار ١: ١٣؛ تذكرة ابن حمدون: ١٠٣.

(٣) ابن الجوزي، عمر بن الخطاب: ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٤) نهج البلاغة: ٥٤٤.

أبيه، نائب الوالي على البصرة عبدالله بن عباس، يكتب الإمام علي: «وإنّي أقسم بالله قسماً صادقاً، لئن بلغني أنك خنت من فيء المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً، لأشدّن عليك شدّة، تدعك قليل الوفر، ثقيل الظهر، ضئيل الأمر، والسلام»[١].

٣ ـ رسائل الخليفة إلى الأمّة: ثم إن الوضع السياسي العام قد يشهد تطورات ومنعطفات حاسمة، تتنوّع فيها الآراء وتتعدّد الاجتهادات التي قد تؤدّي إلى انقسامات حادّة تهدّد وحدة الأمة.. في هذا الجو الذي يلفّه الضباب، يلجأ الخليفة لإصدار بيانات تعرض الحقائق من وجهة نظره، ليثير وعي الأمة كي لا تسقط في متاهات ومآزق، ومن أمثلة ذلك تعقيدات حرب صفين، وما أفرزته من نتائج على صعيد التحكيم وحركة الخوارج، أربكت الوضع العام وأثارت تساؤلات، مما دفع الإمام علياً لتوجيه خطاب إلى الأمة، يشرح فيه جميع الملابسات التي رافقت تلك الحقبة: «وكان بدء أمرنا أن التقينا والقوم من أهل الشام، والظاهر أنّ ربنا واحد، ونبينا واحد، ودعوتنا إلى الإسلام واحدة.. إلاّ ما اختلفنا فيه من دم عثمان، ونحن منه براء، فقلنا: تعالوا نداوِ ما لا يدرك اليوم بإطفاء الثائرة، وتسكين العامة حتى يشتدّ الأمر ويستجمع فنقوى على وضع الحقّ مواضعه.. فقالوا: نداوه بالمكابرة، فأبوا حتى جنحت الحرب وركدت، ووقدت نيرانها وحسمت، فلما ضرستنا وإياهم، ووضعت مخالبها فينا وفيهم، أجابوا عند ذلك إلى الذي دعوناهم إليه»[٢].

٤ ـ التواصل المباشر بين الخليفة والولاة: في العهد الراشدي، استغلّ الخلفاء موسم الحج ليكون لقاء سنوياً (مؤتمراً) يجمع ولاة الأمصار بالخليفة، حيث تطرح فيه مختلف الهموم السياسية والمالية والشؤون العامة، فيبدي الخليفة آراءه، ويصدر توجيهاته ويسلّم خططه[٣]. وفي الوقت ذاته، كان الخلفاء يستقبلون وفود الحجّاج من مختلف

(١) المصدر نفسه: ٤٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ٥٤٣ ـ ٥٤٤.

(٣) تاريخ الطبري ٤: ١٦٥؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٣: ٢٩٣.

الأقطار الإسلامية، فيستطلعون أحوالهم، ويستقصون علاقة الولاة بهم؛ فقد ورد في السيرة أنّ الخليفة عمر بن الخطاب كان إذا جاءه الوفد سأل أعضاءه عن أميرهم: هل يعود مرضاكم؟ هل يعود العبد؟ كيف صنيعه بالضعيف؟ هل يجلس على بابه؟.. فإن قالوا لخصلة منها: لا.. عزله[1].

العلاقة المالية العامة بين العاصمة والولايات

العلاقة المالية بين العاصمة المركزية والولايات كانت تُرسم مركزياً من قبل الخلفاء، وتنفذ في إطار إداري لا مركزي، فلكلّ إقليم بيت مال خاص، تجمع فيه الأموال الشرعية المقرّرة مقاديرها وفق القواعد الفقهية العامة، أما مصارفها، فكانت تتوزع على قسمين: قسم يخرج لتغطية نفقات الولاية المحلّية من رواتب موظفين، ومصارف إدارية، وميزانية مشاريع عمرانية وإنمائية (استصلاح أراضي، حفر آبار وقنوات، وبناء مساجد ومراكز حكومية..)، وقسم يفيض عن الحاجة يرسل إلى بيت المال المركزي في العاصمة، لينفق في خدمة السياسة المالية العامة للدولة الإسلامية[2].

هذا التدبير هو ما أكّد عليه الإمام علي في كتابه إلى عامله على مكة قثم بن العباس: «وانظر إلى ما اجتمع عندك من مال الله، فاصرفه إلى من قبلك من ذوي العيال والمجاعة، مصيباً به مواضع الفاقة والخلات، وما فضل عن ذلك، فاحمله إلينا؛ لنقسّمه فيمن قبلنا»[3].

٣ـ أنواع الولاية (أو الإمارة)

بعد قراءة لتاريخ الفتوحات الإسلامية، يظهر أنّ كلمة الإمارة الإدارية مشتقة من

(١) تاريخ الطبري ٤: ٢٢٦؛ الدينوري، عيون الأخبار ١: ١٤.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٤؛ المقريزي، الخطط ١: ٧٦.

(٣) نهج البلاغة: ٥٥٥.

الإمارة الحربية، فالخليفة ـ عادةً ـ كان يسلّم القيادة العسكرية لرجل يوكل إليه أمر الفتح، فإذا كتب الله له النصر، أصبح عاملاً أو والياً على ما فتح من بلاد. وكنماذج على ما سلف ذكره، نثبت: ولاية أبي عبيدة بن الجراح على بلاد الشام[١]، وولاية سعد بن أبي وقاص على العراق وتوابعها[٢]، وولاية عمرو بن العاص على مصر[٣]، وولاية موسى بن نصير على المغرب والأندلس[٤].

وبين الوزارة والإمارة قواسم مشتركة وفوارق محدّدة، تبدو في الخصائص التالية:

أ ـ الوزارة عامة النظر (إذا كانت وزارة تفويض)، تشرف على جميع شؤون الدولة، بما فيها ولاية الأمير.

ب ـ الإمارة عامة وخاصة النظر في آن واحد: عامة لأنّ الأمير مفوّض النظر في جميع القضايا التي تخصّ ولايته. وخاصة؛ لأنّ سلطته لا تتجاوز حدود إقليمه.

وكما هي الحال في الوزارة، فإنّ الحديث عن نظام الولاية بأنواعها ومهامها وخصائص عناصرها.. يستمدّ مادته من أمرين:

١ ـ النصوص الدينية التي تطرح المبدأ وتعالج بعض القواعد الكلية، مثل صفات الأمير وعلاقاته وأساليبه ومسؤولياته.

٢ ـ الواقع التاريخي الذي يطرح اجتهادات وممارسات ومبادرات الخلفاء في تكريس أنظمة محدّدة لمختلف المسؤوليات.

وانطلاقاً من هذين الأمرين، وبالأخص الثاني، رأي الباحثون أنّ الأمراء المختارين من قبل قياداتهم كانوا على درجات في حريّة الحركة والتصرف، والاختلاف يعود إلى درجة التفويض في السلطة ـ قوة أو ضعفاً ـ وعلى هذا الأساس، قسّم الماوردي الإمارة

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٢٩، ١٥١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه ٣: ٣٥.

إلى نوعين[١]: إمارة ذات ولاية عامة، وإمارة ذات ولاية خاصة.

أ ـ الولاية العامة

وتشبه وزارة التفويض في صلاحياتها الواسعة، ضمن حدود الأقليم، وقد حدّدها الماوردي في نوعين[٢]:

١ ـ إمارة استكفاء

(١) **تحديد**: في اختيار واع وإرادة حرة، يكلّف الخليفة رسمياً أحد الاشخاص «إمارة بلد أو إقليم، ولاية على جميع أهله، ونظراً في المعهود من سائر أعماله، فيصير عام النظر فيما كان محدّداً من عمل، ومعهوداً من نظر»[٣]. والمراد من تعبير «النظر المعهود» البتّ في الأمور المألوفة على النحو الذي سبقه فيه العرف، فيكون للأمير حقّ التصرف من غير الرجوع إلى الحاكم وغيره[٤]. وبذلك تشبه وزارة التفويض من حيث شمول النظر وسعة الصلاحيات، ولكنها تختص بإقليم ذي معالم جغرافية محددة.

(٢) **مهمات أمير الاستكفاء**: يمكن استنباطها من خلال مطالعة مهمّات وزير التفويض، وإيجازها بالنقاط التالية: ١ـ النظر في تدبير الجيوش وتوزيعهم وتقدير رواتبهم، هذا إذا لم يكن الخليفة (أو الوزير) قد حدّدها في الأصل. ٢ـ النظر في الأحكام الشرعية، وتقليد القضاة والموظفين. ٣ـ السهر على جباية الخراج، وقبض الصدقات، وتوزيع ما استحقّ منهما. ٤ـ حماية الدين، والذبّ عن الحريم، ومراقبة كل انحراف أو تبديل وتغيير في أحكام الشرع الشريف. ٥ـ إقامة الحدود في حق الله وحقوق الناس. ٦ـ الإمامة في الجُمَع والجماعات، ليؤمّ بها أو يستخلف عليها.

---

(١) الأحكام السلطانية: ٧٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ٥٦٦.

٧ـ تسيير الحجيج من عمله، ومن سلكه من غير أهله، حتى يتوجّهوا معانين عليه[١].

وإذا كان الإقليم متاخماً للعدو، ألحقت به مهمة ثامنة هي: ٨ـ جهاد الأعداء، وتقسيم غنائمهم على المقاتلة، بعد إخراج الخمس منها، وتوزيعه على أهله[٢]. ويضيف الإمام علي مهمةً تاسعة، هي: ٩ـ التربية والتعليم، يظهر ذلك في رسالته إلى والي مكة قثم بن العباس، حين يذكّره بمهماته: «أمّا بعد.. فأقم للناس الحج، وذكّرهم بأيام الله، واجلس لهم العصرين، فأفت المستفتي، وعلّم الجاهل، وذاكر العلماء، ولا يكن لك إلى الناس سفير إلا لسانك، ولا حاجب إلا وجهك، ولا تحجبنَّ ذا حاجة عن لقائك به.. وانظر إلى ما اجتمع عندك من مال الله، فاصرفه إلى من قبلك من ذوي العيال والمجاعة»[٣].

(٣) **صفات أمير الاستكفاء**: وأيضاً يشترك مع وزير التفويض في كثير من الصفات بفعل تشابه المهمات، والتي يمكن حصرها في التقوى، والعلم، والأمانة والعدل وحسن الخلق وقوّة الشخصية، والسلامة الجسدية التي تؤهله لأداء واجباته المنوطة به[٤].

ويعدّد الإمام علي بعض هذه الصفات في كتابه: «وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون على الفروج والدماء والمغانم والأكام وإمامة المسلمين: البخيل.. فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل.. فيضلّهم بجهله، ولا الجافي.. فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول، فيتخذ قوماً دون قوم (أي يفضل في العطاء)، ولا المرتشي في الحكم، فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطّل للسنة، فيهلك الأمّة»[٥].

(٤) **علاقته بالوزير**: ولما كانت سلطة وزير التفويض عامّة تشمل الأقاليم وولاتها، فله الحقّ في التقليد والمراقبة والتوجيه والعزل ضمن قواعد شرعية، والتي تمسّ بصورة

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) نهج البلاغة: ٥٥٥.

(٤) الماوردي، قوانين الوزارة: ١٦٥ وما بعدها.

(٥) نهج البلاغة: ٢٤٢.

مباشرة كل واقع الولاة في الحكم، ومن المفيد هنا سرد بعض القيود التي تضبط علاقة الوزير بالوالي في حدود المفردات السابقة[١]:

١ـ إذا صدر عهد التكليف من الخليفة ذاته، امتنع عن الوزير التصرّف في عزله، إلا بعد العودة إلى رأي الخليفة ذاته، وإذا حصلت إقالته، فحكمه لا يكون ناجزاً.

٢ـ إذا صدر عهد التكليف من الوزير ذاته، جاز له الانفراد بعزله أو نقله، وفق ما يمليه عليه اجتهاده. وفي هذه الحال ينعزل الوالي تلقائياً بانعزال الوزير، إلا إذا وافق الخليفة على إقراره وتثبيته.

٣ـ يستطيع الوالي الاستعانة بوزير تنفيذ بحدود ولايته، دون العودة إلى الوزير، ولكنه لا يستطيع اتخاذ وزير تفويض دون إذن الخليفة أو وزيره. ويعترض أبو يعلى الفراء على هذا الرأي، فيرى أنّ الوالي لا يملك صلاحية اتخاذ وزير، مهما كانت طبيعته، دون إذن الخليفة[٢].

٤ـ لا يجوز للوالي زيادة رواتب الجند إلا لسبب مبرّر شرعاً؛ لأنّ فيها استهلاكاً لمال الله دون حقّ، والسبب المبرر قد يتخذ وجهين: ظروف طارئة يرجى زوالها مثل غلاء الأسعار ونفقات الحرب.. وفي هذه الحال يحقّ له الزيادة دون العودة إلى قيادته. وظروف دائمة لا يرجى زوالها، مثل مكافأة جنود ساهموا في إحراز النصر والفتح.. وفي هذه الحال لا يحقّ له التفرّد بالقرار.

٥ ـ إذا كان تقليد الوالي من قبل الخليفة مباشرةً، لا ينعزل هذا بموت الخليفة؛ لأنّ تقليده كان نيابةً عن المسلمين، بينما تقليد الوزير يكون نيابة عن نفسه[٣].

٢ ـ إمارة استيلاء

(١) **تحديد:** تعقد عن اضطرار بعيداً عن قناعة الخليفة (أو الوزير) واختياره

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية: ٣٥.

(٣) المصدر نفسه.

وإرادته، فالخليفة قد يقلّد الأمير على إقليم معين، ويفوّض إليه تدبير سياسته، لكن مع إمتداد الزمن، قد يستأنس من نفسه القوّة تجاه ضعف الحكم المركزي، فيستقلّ ويتمرّد ويستبدّ بالإمارة[1]. وهذا واقع عاشته المرحلة الثانية من حكم العباسيين، حيث بلغ درجةً من الضعف، شجّع الولاة على الاستقلال، فتحوّلت الدولة الواحدة إلى دويلات متنافرة، قد ترتبط اسمياً بالخلافة أو تقطع علاقتها نهائياً بها.

(٢) شرعية الإمارة: ويبحث الماوردي شرعية إمارة الاستيلاء بأسلوبه التبريري، فهو يرى ـ في ظروف خاصة ـ أنّ إقرار الأمير على ولايته، وإن كان لا يخضع للعرف المتبع في تقليد الأمراء.. أمر يخضع للقاعدة الفقهية «الضرورات تبيح المحظورات» ـ قاعدة الحرج ـ فالهدنة مع الأمير المستولي والتوافق السلمي معه، قد يؤدّيان إلى «حفظ القوانين الشرعية، وحراسة الأحكام الدينية»[2]. لكن إضفاء الشرعية لا يتم بشكل ارتجالي وعشوائي، بل هناك ضوابط يجب أن تحكم علاقته مع السلطة المركزية، والتي يمكن تحديدها بأن يكون المستولي مستوفياً لشروط إمارة الاستكفاء بصفاته الذاتية وخصائصه المعنوية، وأن يضمن إحترام التكاليف الشرعية مثل حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوّة، وتدبير أمور الملّة الإسلامية، وإظهار الطاعة الدينية التي تنفي حالة العناد، وإجماع الكلمة على الألفة والتناصر، ليكون المسلمون يداً واحدة على من سواهم، وأن تكون عقود الولايات الدينية جائزة، والأحكام والأقضية فيها نافذة، لا تبطل بفساد عقودها ولا تسقط بخلل عهودها، وأن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحقّ، تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحه آخذها، وأن تكون الحدود مستوفاة بحقّ، وقائمة على مستحق، فإن جنب المؤمن حمى إلا من حقوق الله وحدوده. إضافةً إلى ذلك يجب أن يكون حافظاً للدين ورعاً عن محارم الله، يأمر بحقوق الله ويدعو إلى طاعته[3].

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٦ ـ ٧٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

فإذا ما استوفت هذه الشروط، جاز للخليفة تثبيته في موقعه: «استدعاءً لطاعته، ودفعاً لمشاقته ومخالفته، وصار بالإذن له نافذ التصرّف في حقوق الملة وأحكام الأمة»[١]. أما إذا لم تكن لديه الشروط الضرورية، ولم يكن بالإمكان ضبطه وإيقافه عن تمرّده وإزاحته عن موقعه.. فماذا يكون الموقف الشرعي؟

يقول الماوردي بجواز إقراره على ولايته استدعاء لطاعته، ولكن بشرط واحد، وهو أن يستنيب الخليفة شخصاً مستوفياً لشروط الإمارة، ليكون مساعداً للمستولي بحيث يصبح التقليد للمستولي والتنفيذ من المستناب[٢].

(٣) بين الاستيلاء والاستكفاء: وإذا صحّت الإمارة على الشروط الآنفة الذكر، يبقى التباين واضحاً مع إمارة الاستكفاء الشرعية، وهذا يتمثل بـ:

١ً ـ إنّ إمارة الاستيلاء متعيّنة بالمستولي، بينما حرّة بالمستكفي، فالخليفة يملك حق الاختيار.

٢ً ـ إنّ إمارة الاستيلاء تشمل البلاد المستولى عليها، بينما تقتصر حدود الاستكفاء بما يتضمّنه عقد الولاية.

٣ً ـ إنّ أمير الاستيلاء يجوز له النظر في جميع المسائل المعهودة والنادرة، بخلاف الآخر الذي يقتصر نظره على المعهود دون نادره.

٤ً ـ إنّ أمير الاستيلاء يستطيع اعتماد وزير تفويض دون أمير الاستكفاء؛ لأنّ الأول يستطيع النظر في جميع المسائل والأحكام[٣].

(٤) إمارة الاستيلاء في الميزان: وقبل إنهاء الحديث عن إمارة الاستيلاء، يجدر التوقف أمام ظاهرة التبرير والاستسلام للأمر الواقع التي امتاز بها الماوردي والفراء

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ٨٧؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية: ٣٨.

وغيرهما من الفقهاء الذين عاشوا في بلاطات الخلفاء أو أجوائها، حيث كانوا ينطلقون في تفسيرهم من واقع سياسي وإداري محدّد، فإذا ما اصطدموا بمآزق ومشكلات، اندفعوا باتجاه قاعدة الحرج[١]، ليجدوا فيها الحلّ والمبرر، ويبدو من خلال التأويل والتحليل، أنّ الهدف من كل هذا الجوّ هو حفظ قدسية الخلافة وماء وجه الخلفاء في تصرفاتهم ومواقفهم. إنّ سياسة التبرير هذه، وإن كانت تحمل بعض الإيجابيات، لكنّها قد تحمل إشكالات مستقبلية قاتلة في بعض الأحيان، فهي:

١ً ـ تشجّع على التمرد والعصيان، فإذا ما أحسّ الوالي بسهولة التعامل معه في هذا الإطار، اندفع ليفرض سلطانه بوسائل القوّة عندما يشعر بظروف مؤاتية، وهذا واقع شهد سلبياته الحكم العباسي الذي تحول إلى مزرعة لدويلات مستقلة. ولعلّ هذا الواقع هو الذي دفع الإمام عليّاً إلى حرب معاوية، ورفض فكرة المغيرة بن شعبة بإبقاء معاوية فترة في ولاية الشام، ريثما يستقرّ الحال ويقوى الحكم[٢].

٢ً ـ لا توحي بالاطمئنان إلى سلامة التطبيق، فمن يستولي بالقوّة والقهر ويكتسب شرعيةً من الخليفة ذاته.. من يضمن منه سلامة حفظه للدين وتنفيذه لأحكامه؟.. ثم ما هي الضوابط التي تحول دون تجاوزه وانحرافه، وهو الذي تحدّى كل أعراف الدين ورموزه؟!

٣ً ـ تبعث في الحكّام روح الاسترخاء والاستسلام للأمر الواقع، فهم قد لا يعيشون همَّ إعادة التماسك إلى الدولة، برسم خطّة محكمة تستجمع في ضوئها القوى الذاتية لمواجهة حالات التمرّد بأساليب القوّة ووسائل الردع؛ فقد كان يكفي الخليفة اعتراف المستولي بسلطته الشكلية، من خلال ذكر اسمه في خطب الجمعة، وإرسال الهدايا له في المناسبات..

---

(١) سورة الحج: ٧٨ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

(٢) الدينوري، الأخبار الطوال: ١١٠، دار الفكر الحديث، بيروت ١٩٨٨.

ب ـ الولاية الخاصة

(١) **تحديد**: تشبه وزارة التنفيذ في صلاحياتها المحدودة، ودائرة عملها تقتصر على «تدبير الجيوش، وسياسة الرعية، وحماية البيضة، والذبّ عن الحريم»[١] كما يقول الماوردي، أما الأمور التي لا يحقّ له النظر فيها، فتختصر بالقضاء والأحكام وجباية الخراج والصدقات[٢].

(٢) **من المهمّات**: وهناك مهمّات أخرى كانت موضع بحث بين الفقهاء نذكر منها[٣]:

١ً ـ إقامة الحدود، وهي على نوعين: ما يتطلب بينة واجتهاداً، وهو ممتنع عليه؛ لأنّ شرط الاجتهاد غير معتبر فيه، وما لا يتطلب اجتهاداً، وهو موزع على حقين: أ ـ حقّ الله تعالى، كقطع يد السارق، فهذا من شأن الأمير؛ لأنه يمثل السلطة الرادعة والمنفذة لأحكام القاضي. ب ـ حق الناس، كحدّ القذف والقصاص في نفس أو طرف، وهذا يعود لصاحب الحق الذي له الخيار في تكليف الأمير أو القاضي.

٢ً ـ النظر في المظالم، ويرد فيه حالتان:

أ ـ إذا كانت الأحكام نافذة بإمضاء القضاة أو الحكام، جاز للأمير تنفيذها واستيفاءها؛ لأنّ من مهامه مساعدة المحقّ ومعاقبة المبطل، ومنع التظالم والتغالب، وهو مندوب إلى أخذ الجميع بالتعاطف والتناصف.

ب ـ أما إذا كانت الأحكام موضع خلاف بين القضاة أو لم تصدر بشأنها إجراءات شرعية واضحة.. فلا يحقّ للأمير التدخل في حسمها؛ لأنّ عقد إمارته لا يشملها.

٣ً ـ إمامة الصلوات في الجمع والأعياد، وهي موضع خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة، فالأول يعتبرها من اختصاص القضاة، والثاني يراها من مهمّات الأمير.

٤ً ـ تسيير الحجيج، وهو من مهمات الأمير التي ندب لها.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

٥ً ـ الجهاد في سبيل الله، وفيه حالتان، فإذا كان بلده محاذياً لأرض العدو، لم يجز له الابتداء بالحرب إلا بعد إذن الخليفة، أما ردّ العدوان فهو من حقوقه الموسومة له في حماية البيضة والذبّ عن الحريم[١].

(٣) من صفاته: إنّ صفات الأمير الخاصّ هي ذاتها صفات وزير التنفيذ مع اختلاف في صفتين: الإسلام والحرية[٢]؛ لأن من جملة مهماته النظر في الأمور الدينية، وهذا لا يصحّ مع الكفر والعبودية. أما خصوصية الاجتهاد فهي ضرورية لمن عمّت إمارته لا من خصّت[٣].

٤ـ تقليد الولاة

بعد أن يستقرّ نظر الخليفة (أو الوزير) على أمير توفرت فيه الشروط الضرورية، يكتب له عهد التقليد، حيث جرت العادة أن يتضمّن بعض أو كلّ النقاط التالية: طبيعة المهمة الموكولة إليه. حدود عمله الجغرافي والسياسي والإداري. الخطة الواجب اعتمادها من محتوى وأسلوب ووسيلة. الآداب الخلقية التي سيتجمّل بها.

وتظهر هذه النقاط من خلال قراءة لبعض العهود المدونة، منها ما عن ابن هشام، أن رسول الله ﷺ عهد بإمامة الصلاة في وفد ثقيف، لعثمان بن أبي العاص، وكتب له: «عثمان.. تجاوز في الصلاة، وأقدر الناس بأضعفهم، فإنّ فيهم الكبير والصغير، والضعيف وذا الحاجة..»[٤]. كما احترم الخلفاء الراشدون هذا النهج البسيط في التقليد، فركّزوا على الهدف وأكثروا من الوصايا وأسهبوا في التفاصيل.. نظراً لخطورة مهمّاتهم في بلاد تتصف بالتنوع والتعقيد، فالإمام علي في عهده لمالك الأشتر (حوالي ٢٤ صفحة

(١) المصدر نفسه: ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ١٨٦.

من نهج البلاغة)، يفتتح كلامه بالقول: «هذا ما أمر به عليّ أمير المؤمنين، مالك بن الحرث الأشتر في عهده إليه حين ولاّه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوّها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها.. أمره بتقوى الله، وإيثار طاعته، واتباع ما أمر به في كتابه من فرائضه وسننه، التي لا يسعد أحد إلا باتباعها»[1].

وفي العهود العباسية التالية ظلّ التقليد سارياً، مع بعض التغيير في المضمون الذي شحن بضروب الصناعات البيانية والبديعية؛ فعلى سبيل المثال نورد مقدّمة عهد الخليفة الطائع لله إلى فخر الدولة بن بويه: «هذا ما عهد عبدالله الكريم الإمام الطائع لله أمير المؤمنين إلى فخر الدولة أبي الحسن بن ركن الله، أبي علي مولى أمير المؤمنين.. حين عرف بلاءه وعناءه، واستنصح دينه ويقينه، ورعى قديمه وحديثه، فقلّده الصلاة وأعمال الحرب، والمعاون والأحداث، والخراج والأعشار، والضياع والجهبذة والصدقات.. بكور همدان واستراباز والدينور.. »[2].

٥ ـ الرقابة الإدارية على الولاة

يجب في الإطار القانوني والمنطقي أن تتناسب السلطة مع المسؤولية[3]، فمسؤولية الإنسان عن شيء تفرض منحه السلطات الكافية التي تمكنه من الممارسة والتصرف بحرية، بالإضافة إلى توفير كافة الضمانات المادية والمعنوية ليعيش حياةً عزيزة، وأمناً مستقراً.. كي لا تدفعه الحاجة إلى اعتماد طرق ملتوية، على رأسها الظلم والخيانة واختلاس الأموال، وكي يوجّه جلَّ اهتماماته نحو تحقيق الأهداف التي آمن بها وتبنّى مشاريع خطّطها، هذا الواقع هو ما نبّه إليه الإمام علي أحد ولاته: «وأسبغ عليهم الأرزاق، فإنّ ذلك قوّة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت

---

(١) نهج البلاغة: ٥١٧.

(٢) القلقشندي، صبح الأعشى ١٠: ١٦ ـ ١٧.

(٣) عشماوي (سعد الدين)، أسس الإدارة: ١٣٨.

أيديهم، وحجة عليهم إن خالفوك وثلموا أمانتك.. »[١].

ومتى ما توفرت كل هذه المعطيات، كان من واجب قيادة الحكم الرقابة والحساب والثواب والعقاب.. بالأساليب الإنسانية المشروعة. وفي الفكر القانوني الوضعي، تتوزع مسؤولية الإشراف والرقابة على جهتين[٢]: رقابة السلطة التنفيذية (التفتيش المركزي)، ورقابة الرأي العام، عبر المجالس النيابية والهيئات التمثيلية. أما الأسلوب الإسلامي في الرقابة، فيركّز على جهات ثلاث، تختصرها الآية القرآنية: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى الله عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (التوبة: ١٠٥).

ولتوضيح ذلك، نعتمد التصنيف التالي:

أ ـ الرقابة الذاتية: وترمز إلى إحساس العامل المسلم برقابة الله وحضوره في كل مواقعه، انطلاقاً من إيحاءات الآية القرآنية: ﴿**مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إِلا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ الله بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (المجادلة: ٧). ولعلّ الرقابة الذاتية ودورها في حسن سير العمل، هي ما انفردت بتركيزها الرسالات السماوية عامة، والرسالة الإسلامية خاصة، فهي تمثل خطّ الدفاع الأول الذي يحول دون التجاوز والانحراف، فالمسلم رقيب على ذاته «لا يرجونَّ إلا ربّه، ولا يخافنَّ إلا ذنبه»[٣]، يزن أعماله ويحاسب نفسه، ليقوّم أخطاءه قبل أن يوزن ويحاسب من أجهزة الرقابة المختصة، عملاً بالقول المأثور: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوها قبل أن توزنوا»[٤]؛ فإذا عاش الإنسان رقابة ربّه وخوف عقابه، استغنى عن الحاجة الفعلية

(١) نهج البلاغة: ٥٢٧.

(٢) بسيوني، أصول علم الإدارة العامة: ٣٦٦ ـ ٣٧٢.

(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ١٨٦.

(٤) نهج البلاغة: ١٦٠؛ ابن الأثير، أسد الغابة ٤: ٧٢.

لجهاز رقابة وتفتيش، أما إذا طرح تعاليم دينه وراء ظهره، ورفض فكرة الثواب والعقاب الدينية، فإنه يشعر بالحرية التي قد تدفعه لمزاولة الحيلة على كل رقيب، لتحقيق مصالح ذاتية ومكاسب شخصية.. لذلك نرى التوجه الديني يركز بشدّة على التخلّق بصفات التقوى والصدق والأمانة.. ليركّز في عمق المسلم الوازع الداخلي الذي يدفعه بعفوية إلى التزام القوانين التي يحرز من خلالها رضا الله وثوابه.

وعلى أساس هذه الرقابة، ركّزت النظرية الإدارية الإسلامية على مبادئ أساسية انطلاقاً من قاعدة «الحكم هو الاحتياط»[1]، فحتى لا يواجه الحكم حالات الخيانة والكذب والانحراف، وضع قيوداً على كلّ مرشح لوظيفة إدارية، كما قدّم ضمانات حياتية كافية للحيلولة دون الفساد والإفساد، من هذه المبادئ:

١ ـ اختيار عناصر ذات خصائص دينية وخلقية، وكفاءات علمية وعملية، لأنهم المرآة التي تعكس صورة الحكم وهيبته، فصلاحهم يفضي إلى صلاحه، وفسادهم إلى فساده. ولعلّ ما يؤيد ذلك أحاديث نبوية وممارسات دينية، منها قول الرسول صلى الله عليه وآله: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً، فولّى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خان الله ورسوله»[2]، وقول الخليفة عمر بن الخطاب: «إني لأتحرّج أن أستعمل الرجل، وأنا أجد أقوى منه»[3]، وقول الإمام علي لمالك الأشتر: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك، ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلّة، ولا يحصر من الفيء إلى الحقّ إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه.. »[4].

٢ ـ اختبار الوالي قبل تسلّم الولاية، فالتوجيه الإسلامي يقضي بأن لا يقتصر الحكم

---

(١) نجيب مخول، فنّ التربية والتعليم: ٨٩، المطبعة التعاونية اللبنانية، درعون ـ حريصا، ١٩٦٦.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية: ١٤.

(٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٣: ٣٠٥.

(٤) نهج البلاغة: ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

على الشخص من خلال الشكل والمظهر اللذين قد يوحيان بالثقة، ولكن بالولوج إلى أعماقه، للاطمئنان إلى صفاء إيمانه وصلاح سريرته، فقد ورد عن عمر بن الخطاب أنه رأى بلالاً بين أبي بردة يُكثر من الصلاة ويلازم المسجد، ففكّر في توليته العراق.. وقبل أن يُصدر القرار، طلب من العلاء بن المغيرة اختباره، فوجده يسعى لطلب الحكم، ويبذل مالاً من أجله، وحينما أخبر عمر بالأمر، قال: إن بلالاً غرّ بالله، فكدنا نغتر به، فسبكنا فوجدناه خبثاً كله[1]. وفي عهد الأشتر، يقول الإمام علي: «ثم انظر في أمور عمالك، فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم محاباة وأثرة، فإنهم جُماع من شُعب الجور والخيانة، وتوخ فيهم أهل التجربة والحياء»[2].

٣ ـ إعادة تأهيل الولاة، فبعد الاطمئنان إلى تقوى وعلم وخبرة الوالي، يبعث به الخليفة إلى مركز عمله، مع كل ما يوفر له النجاح في مهمته، ثم يلاحقه بالتوجيه والإرشاد المستمرّين، عبر تبادل الرسائل واللقاءات الموسمية؛ ففي خطاب وجهّه عمر بن الخطاب إلى الولاة، قال فيه: «ألا وإني لم أبعثكم أمراء ولا جبّارين، ولكن بعثتكم أئمة الهدى، يُهتدى بكم، فأدرّوا على المسلمين حقوقهم، ولا تضربوهم فتذلوهم، ولا تحمدوهم فتفتنوهم، ولا تغلقوا الأبواب دونهم، فيأكل قويّهم ضعيفهم.. »[3]، وفي كتاب الإمام علي إلى عامله على الصدقة: «.. وإنّ لك في هذه الصدقة نصيباً مفروضاً، وحقاً معلوماً، وشركاء أهل مسكنة، وضعفاء ذوي فاقة، وإنّا موفوك حقك، فوفهم حقوقهم، وإلاّ تفعل فإنك من أكثر الناس خصوماً يوم القيامة، وبؤساً لمن خصمه عند الله الفقراء والمساكين»[4].

٤ ـ تأمين الكفاية المالية للوالي، حتى لا تتطلع نفسه إلى مال الدولة، فيأخذ منه ما

(١) محمد كردي علي، الإدارة الإسلامية في عز العرب: ١٠٩، مطبة مصر ١٩٤٣.

(٢) نهج البلاغة: ٥٢٧.

(٣) أبو يوسف، الخراج: ١١٨.

(٤) نهج البلاغة: ٤٦٤.

ليس بحق، أو يلجأ إلى أساليب الرشوة والفساد، يُروى أنّ رسول اللهﷺ فرض راتباً يومياً لواليه على مكة عتاب بن أسيد الذي وقف خطيباً في الناس، وقال: «أيها الناس.. أجاع الله كبد من جاع على درهم، فقد رزقني الله درهماً كل يوم، فليست بي حاجة إلى أحد»[1]، وورد عن رسول الله قوله: «من ولي لنا شيئاً، فلم يكن له امرأة فليتزوج، ومن لم يكن له مركب فليتخذ مركباً، ومن لم يكن له خادم فليتخذ خادماً، فمن أعدّ سوى ذلك، جاء يوم القيامة غالاً سارقاً»[2]، ويتحدّث ابن عبدالحكم عن أنّ ابن أبي زكريا دخل على عمر بن عبدالعزيز وقال له: يا أمير المؤمنين!.. إني أريد أن أكلّمك بشيء، بلغني أنك ترزق الواحد من عمالك ثلاثمائة ديناراً. أجابه عمر: نعم. قال: وَلِمَ ذلك؟.. قال عمر: أريد أن أغنيهم عن الخيانة[3].

ب ـ **الرقابة الحكومية**: ورغم ما يعلّقه الفكر الإسلامي من أهمية على مبدأ تنمية الرقابة الذاتية.. ورغم اتخاذ الاحتياطات وفرض الضوابط في اختيار الولاة وتأهيلهم.. فإنّ تعاليم الإسلام في نظام الحكم لا تستريح لها جميعاً، فالنفس الإنسانية مهما بلغت درجات عالية من التقوى والوعي والحذر، قد تضعف أمام نوازع الغريزة وإغراءات الدنيا، فتغفل عن المعروف وتبرّر المنكر، فبهارج السلطان وفتنة الثروة قد تنحرف بالمسلم عن مقاصد الشريعة، فينسى ربّه ويبيع آخرته بدنياه.

على هذا الأساس، ومع قيام أول حكم إسلامي، اتخذت الاحتياطات في اعتماد رقابة حكومية، بدأت بأساليب ووسائل بسيطة، ثم ما لبث أن تعقّدت، فأصبحت تخضع لسياسة مؤسّسات قضائية وإدارية محددة؛ فأوّل من جسّد مبدأ الرقابة رسول الله؛ فقد كان يتقصّى أخبار عمّاله في الأمصار، ويستمع إلى ما يُنقل عنهم، فيشجع على الإستقامة ويحاسب على الإنحراف؛ ففي رواية عنهﷺ أنه استعمل رجلاً على

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ١٤٣.

(٢) تذكرة ابن حمدون: ٦٨.

(٣) ابن عبدالحكم، سيرة عمر بن عبدالعزيز: ٢٧.

الصدقات فترةً من الزمن، وحينما أنهى مهمته، أقعده النبيﷺ للحساب، وأثناء التداول في طبيعة الأموال التي جاء بها.. قال الرجل: هذا لكم، وهذا أهدي إليَّ. فاستاء رسول اللهﷺ من هذا المنطق، وقال: «ما بال الرجل نستعمله على العمل بما ولانا الله، فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي إليَّ، أفلا قعد في بيت أبيه وأمه، فنظر أيُهدى إليه أم لا.. ثم قال: من استعملناه على عمل ورزقناه رزقاً، فما أخذ بعد ذلك فهو غلول»[1]. ويقول الخليفة عمر بن الخطاب لأصحابه: أرأيتم إذا استعملت عليكم خير من أعلم، ثم أمرته بالعدل، أكنت قضيت ما عليَّ؟.. قالوا: نعم.. يا أمير المؤمنين. قال: لا.. حتى أنظر في عمله، أعمِل بما أمرته أم لا؟[2].

أما النظام الإداري للرقابة، فلم يحدّد الفكر الإسلامي معالمه، وهذا ربما يعود إلى صفة المرونة التي امتاز بها في معالجته للقضايا التطبيقية، فالشكل التنظيمي قد يطرأ عليه تغيير وتطوير، بفعل اختلاف الظروف وتنامي الحاجات؛ فطرق الرقابة في صدر الإسلام كانت تتسم بالبساطة، فلم يكن ليحكمها جهاز وظيفي ثابت، بل كان الخليفة بوسائله الخاصة يعاين أدقّ التفاصيل في سيرة الولاة بالأمصار، فالإمام علي يعلم بأنّ واليه على البصرة عثمان بن حنيف الأنصاري يستجيب لوليمة «تستطاب فيها الألوان، وتُنقل إليها الجفان»، فيستنكر عليه ذلك في كتاب تنبيه وتأنيب: «وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم، عائلهم مجفوّ، وغنيّهم مدعو، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه، فنل منه»[3].

والإمام علي يرى أن أساليب الرقابة يمكن أن تتراوح ما بين رقابة مباشرة يمارسها الخليفة في جولات تفقدية على ولايات وإدارات الدولة، ورقابة غير مباشرة يعالجها

---

(١) صحيح البخاري ٤: ٢٤٤؛ الكتاني، التراتيب الإدارية ١: ٢٢٦.

(٢) عباس العقاد، العبقريات الإسلامية (عبقرية عمر) ١: ٤٨٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٤.

(٣) نهج البلاغة: ٥٠٥.

الخليفة عبر جهاز بشري معتمد، أو من خلال تسقط أخبار عفوية من عامة الرعية؛ فهذان النوعان يذكرهما الإمام علي في عهده للأشتر، فيقول: «ثم تفقد أعمالهم، وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء، فإن تعاهدك في السرّ لأمورهم، حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعية.. فإن أحد منهم بسط يده إلى خيانة، اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك، اكتفيت بذلك شاهداً فبسطت عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله»[1].

هذه الأساليب تطوّرت تدريجياً في العهود التالية، حتى أصبحت تمارس من قِبل مؤسّسات القضاء والمظالم والحسبة.

ج ـ **الرقابة الشعبية**: وبها تكتمل الرقابة في الإسلام، فهي تنطلق من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعتبر واجباً عبادياً كفائياً على كل مسلم قادر، وهذا ما تقرّره الآية: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: ١٠٤).

وهذا الواجب الكفائي لا يقف عند حدود الاحتجاج اللفظي أو التوتر النفسي، بل يتجاوزهما إلى استخدام القوة، كما أشار إلى ذلك الرسول ﷺ: «من رأى منكم منكراً، فاستطاع أن يغيّره بيده، فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2]. والحديث النبوي يركز ـ أيضاً ـ على نقد الحاكم الظالم، ومواجهته بكل الوسائل المشروعة، ويعتبرهما من أفضل ألوان الجهاد: «أفضل الجهاد، كلمة حقّ عند سلطان جائر»[3].

انطلاقاً من هذه التعاليم، التزم بعض الخلفاء بتربية المسلمين على النقد البنّاء، من خلال تشجيعهم على مراقبة أيّ خلل في مسيرتهم وتنبيههم عليه، فهذا أبو بكر في أوّل

---

(١) المصدر نفسه: ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

(٢) سنن ابن ماجة: ١٣٣٠، رقم الحديث ٤٠١٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٢٩، رقم الحديث ٤٠١١.

خطبة له يقول: «وإنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوّموني»[١]. ولعلّ هذا النمط من التربية، هو الذي منح المسلمين جرأةً على الحكام، حيث برزت معالمها صريحة مع الخليفة الراشدي الثالث، عندما كانت تتوالى عليه وفود الاحتجاج على بعض ولاة الأمصار، الذين تجاوزوا الحدود الشرعية.. ولما تقاعس عن الاستجابة لمطالبهم، حاصروه في بيته ثم سارعوا إلى قتله[٢].

بالإضافة إلى ذلك، شهد العالم الإسلامي في العهود التالية ثورات على الواقع القلق الذي انتهى إليه الحكم، وكلها تنادي بشعارات الثورة على الظلم والفساد والإنحراف.. وبعيداً عن محاكمة هذا الواقع، يكفينا قراءة واعية لتاريخ الثورات، ابتداءً من حركة الإمام الحسين وحتى العصور المتأخرة[٣]، من أجل التعرف على تأثير الشعور بالمسؤولية عند قطاع واسع من المسلمين.

٦ ـ أساليب العقوبات الرادعة

من خلال الرقابة الموضوعية النزيهة، إذا ظهر لدى الوالي تجاوز أو انحراف عن مقاييس الشرع، وجب على الحاكم معالجة الأمر بأساليب رادعة تمنع من الاسترسال والتمادي، ومن هذه الأساليب التي تستنتج من السيرة، نذكر:

١ ـ **التنبيه والتأنيب**: وهي مرحلة التحذير من مغبة الاستمرار في الانحراف، كي لا يتطور إلى واقع لا تُحمد عقباه، وهذا ما لاحظناه في موقف النبي ﷺ من ذلك الوالي الذي جاء بالمال وقال: «هذا لكم، وهذا أهدي إليَّ»[٤]. وهذا ما نلمسه ـ أيضاً ـ في

(١) تاريخ الطبري ٣: ٢٢٤.

(٢) المصدر نفسه ٤: ٣٥٤ وما بعدها.

(٣) الإصفهاني، مقاتل الطالبيين: ٧٨ وما بعدها، تحقيق أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

(٤) الشافعي، الأم ٢: ٥٠، تقديم حسن عباس زكي، كتاب الشعب، القاهرة، ١٩٦٨.

كتاب الإمام علي إلى عامله على «أردشير» ـ مصقلة بن هبيرة الشيباني ـ: «بلغني عنك أمر، إن كنت فعلته فقد أسخطت إلهك، وعصيت إمامك، أنك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم، وأريقت عليه دماؤهم، فيما اعتامك من أعراب قومك، فوالذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، لئن كان ذلك حقاً، لتجدنّ لك عليَّ هواناً، ولتخفن عندي ميزاناً، فلا تستهن بحقّ ربك، ولا تمحق دينك، فتكون من الأخسرين أعمالاً.. »[١].

٢ ـ **تخفيض الرتبة**: أي أن يُعزل الوالي من منصبه، ويسلّم موقعاً آخر أقلَّ منه رتبة، وهو ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب مع خالد بن الوليد، حيث يذكر المؤرخون أنّ عمراً غضب من تصرّفات خالد في حروب الردّة، حينما قتل مالك بن نويرة وتزوج امرأته وهي في العدّة، فحاول القصاص منه، فمنعه أبو بكر[٢]؛ ولما تولي عمر الخلافة، لم يصبر على خالد، فعزله عن موقع قيادة الجيش، ومعركة اليرموك في أوجها، وسلّمها إلى أبي عبيدة بن الجراح[٣].

٣ ـ **الإقالة والعزل**: ويتمّ العزل بعد أن يرتكب الوالي جرماً شائناً، بحيث تسقط مصداقية الحكم وهيبته إذا استمرّ في موقعه، ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما رواه أبو هريرة من سبب عزله عن ولاية البحرين، حيث يقول: عزلني عمر من البحرين، وقال لي: يا عدو الله وعدو كتابه، سرقت مال الله، فمن أين اجتمعت لك عشرة آلاف؟.. قلت: خيل تناتجت، وعطايا تلاحقت، وسهام تتابعت.. فقبضها منّي[٤].

والخلفاء الأوائل لم يكتفوا فقط بالعزل، وإنما أتبعوه بمصادرة الأموال التي تجمّعت

---

(١) نهج البلاغة: ٥٠٠ ـ ٥٠١.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٢٢.

(٣) تاريخ الطبري ٣: ٣٩٨.

(٤) الدينوري، عيون الأخبار ١: ٥٤؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد ١: ٤٥، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦.

من غير حقّ.. فالخليفة عمر بن الخطاب كان إذا بعث عاملاً، كتب مجموع أمواله في سجلّ خاص، فإذا ما عاد من إمارته، قارن بين ما هو مكتوب وما جاء به من أموال شخصية، فإذا لاحظ زيادةً غير طبيعية قاسمه، وردّ نصفه على بيت المال[١].

وحينما تسلّم الإمام علي الخلافة بادر إلى عزل الولاة الذين كانوا موضع الشكوى وأساس الفتنة، ثم صادر جميع القطائع التي أخذت بغير مبرّر شرعي[٢]، وعبّر عن عزمه هذا بقوله: «والله لو وجدته قد تُزوج به النساء، ومُلك به الإماء، لرددته، فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل، فالجور عليه أضيق»[٣].

---

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٧؛ ابن الجوزي، عمر بن الخطاب: ٨٩؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٣: ٢٨٢.

(٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٨.

(٣) نهج البلاغة: ٥٥.

ظاهرة السلطة السياسية

بين نظريتي الانتخاب والتنصيب

د. علي إلهامي(*)

السلطة مصطلح سياسي، وأساس تشكيل النظام السياسي الذي ينشأ من قلب المجتمع البشري، وبدون وجود التشكيلات الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق.

عرّف علماء السياسة السلطة بأشكال متعددة. وخلاصة هذه التعاريف «القدرة على تحقيق الأهداف الفردية أو الجماعية بشكل يؤثر على السلوك، وأحياناً على الأفكار وعقائد الآخرين، وإجبارهم على الاستسلام والطاعة بشتى الطرق والوسائل».

ولأن كيفية تشكيل السلطة في النظم الحكومية من أهم المباحث السياسية، فمن الجدير بنا البحث في كيفية تشكيل السلطة في النظام السياسي لولاية الفقيه. فالسلطة السياسية تنقسم إلى سلطة شرعية قانونية وعلى حق، وإلى سلطة غير قانونية، وليست على حق.

والسلطة الشرعية هي النظام السياسي القائم على منابع وأسس، ولها أيديولوجيات وقوانين، أو تستند إلى رأي الشعب وقبول عامة الناس. أما السلطة غير المشروعة: فهي

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة العلوم الطبية في طهران.

النظام السياسي القائم على الإجبار والإستبداد والإنقلاب. وعندما تنتشر السلطة في المجتمع، بالشكل الذي تسيطر فيه على الحكومة والمجتمع يطلق عليها الحكم والقيادة، وكما تم تقسيم السلطة إلى مشروعة وغير مشروعة، كذلك يتم تقسيم الحكومة إلى شرعية وغير شرعية.

١ـ الوصول إلى السلطة بين الانتخاب والتنصيب

أـ الوصول إلى السلطة في نظرية الانتخاب

بالإستناد إلى أسس نظرية الانتخاب، تكون إرادة ومطالب الشعب غير ظاهرة في تشكيل السلطة والقائلون بهذه النظرية يعتقدون بأن ولاية الفقيه الجامع للشرائط ـ حتى ولو كان يمتلك صلاحيات التوجيه والقيادة الدينية والسياسية للمجتمع ـ إلا أنه لا يحق له شرعاً تشكيل الحكومة أو النظام السياسي، ولا يحق له تطبيق الولاية والسلطة على الشعب ما لم يحصل على البيعة من العامة، يعني انتخاب الشعب أو الخبراء له. وذلك لأنه في زمن الغيبة وباتفاق جميع علماء الشيعة لا يوجد تنصيب لشخص معين، ومن الأدلة على ذلك الحديث الوارد بهذا الخصوص، يثبّت ولاية الفقيه بصورة عامة وبشكل غير كامل، ولكن من حيث المفهوم والدلالة وضعف السند لا يؤخذ بعين الاعتبار؛ لأنه لا يوجد أي فقيه من الناحية الشرعية يعترف بمنصب الولاية بصورة عامة أو خاصة.

وهؤلاء الفقهاء يعتقدون بأن الروايات الواردة عن النبيﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام حول تكريم الفقهاء ورجوع عامة الناس إليهم، تخص فقط أخذ الحكم الشرعي والقضائي، وفي أعلى المراتب لبيان شروط وصفات الحاكم الشرعي، وبذلك لم ينصب الأئمة الأطهار الفقهاء الجامعين للشرائط لمقام الولاية، ولكن عيّنوهم كمرشحين لينالوا مقام الزعامة للأمة، ولينتخب الناس أحدهم للقيادة بحرية. وبذلك تفوض القيادة إلى الرجل المنتخب. وبناء على الانتخاب لا يحق لسائر الفقهاء التدخل

بأمور الحكومة والنظام السياسي جزئياً أو كلياً إلا بعد إذن الفقيه الحاكم والمنتخب، وتحت ولاية الولي.

بعبارة أخرى، هم يعتبرون أن الله تعالى أوكل للإنسان المسؤولية في تقرير مصيره الإجتماعي والسياسي. ولا يتمتع الفقيه العادل بالسلطة الا بعد أن يوكلها الناس اليه. وبناء على ما سبق فإن إرادة الناس في الضوابط الشرعية ليس فقط لتأمين شرعية النظام، بل تعتبر أساس قيام واستمرار ولايه الفقيه ومحوراً لكل الشؤون والقرارات الحكومية على أساس القواعد الفقهية مثل «المؤمنون عند شروطهم» و «أوفوا بالعقود»، هذا ويكون الانتخاب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ب ـ الوصول إلى السلطة في نظرية التنصيب

هذه النظرية ترى أن كل فقيه عادل وجامع للشرائط يتمتع بمنصب الولاية، ويكون تعيينه من عند الله وعن طريق الأئمة المعصومين عليهم السلام وعلى هذا الأساس يجوز للفقيه ضمن الحدود المتاحة والامكانات الشخصية استعمال سلطته لتطبيق الحدود الشرعية، والتصدي للسلطة القضائية، و استلام الأموال الشرعية مثل الخمس والزكاة والصدقات والوقف، والتصرف بها فيما يلبي حاجات المسلمين بشكل عام. كما يستطيع التدخل بتشكيل الحكومة الإسلامية. ويحدد شؤون الحكومة لأنه يمتلك صلاحيات الرسول والإمام في الأمور القيادية.

وبناء على هذه النظرية فإن تشكيل السلطة وتثبيتها لا يحتاج للإنتخابات العامة أو اختيار الخبراء، وكذلك لا يحتاج لأي عامل آخر. وقد وردت عدة أحاديث في هذا الشأن.

أما في البعد التنفيذي، فإن تشكيل الحكومة وبسط العدالة الاجتماعية لا يمكن أن يتم بدون قبول وإرادة الشعب. وعلى هذا فإن البيعة والإرادة الشعبية تؤدي إلى تثبيت النظام الولائي. وبعبارة أخرى يمكن القول: إنه على الرغم من أن الانتخابات الشعبية

والرأي العام ليس له أي تأثير في تنصيب الولي الفقيه ـ طبقاً لنظرية التنصيب ـ إلا أنّه المصدر الشرعي للحكومة، كما أنه الوسيلة من أجل الوصول إلى الحكومة المقبولة من الجميع.

يمكن القول: إن تسلم القيادة من قبل الفقيه بدون قبول الشعب غير ممكن، لأن الشعب له الدور الأساس في تعيين الطريقة التي يتم من خلالها وصول الفقيه للقيادة، وذلك لأن الفقيه لا يستطيع أن يحكم بالإجبار كما أنه لا يستطيع أن يفرض نفسه على الشعب.

وكذلك الامام المعصوم أيضاً لم يقدم على نيل السلطة السياسية بالإجبار، فمثلاً: الإمام علي عليه السلام على الرغم من امتلاكه الشرعية للولاية السياسية، إلا أنه بقي مدة (٢٥) عاماً بعيداً عنها، وبعد التفاف الناس حوله أقدم على تشكيل الحكومة. ولعل العبارة التالية دليل واضح على ذلك «لا يمكن تحقيق الحكومة الإسلامية بدون إرادة الشعب، والتفاوت الأساس بين الحكومة الإسلامية والحكومات الجائرة؛ هو أن الحكومة الإسلامية حكومة شعبية لا تقوم على الجبر والإرغام، ولكنها تقوم على أساس حب وتعلق الشعب بالدين والحاكم الإسلامي. ولعل مفهوم «رضا العامة» الذي تم التأكيد عليه في روايات عدة دليل واضح على ذلك.

وكذلك ورد في رواية عن الرسول صلى الله عليه وآله في خطابه لأمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال في نفس المرحلة: «يا ابن أبي طالب لك ولاء أمتي، فإن ولوك وأجمعوا عليك بالرضا، فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»،ويقول الإمام الخميني في هذا: «الحكومة الإسلامية ليست منفصلة عن الشعب بل من نفس المجتمع، إذا الشعب دعم حكومة ما فإنها لن تسقط، وإذا الأُمة دعمت كياناً ما فإنه لن يزول»

من خلال التدقيق ومقارنة العبارات السابقة بجميع ما قاله وكتبه الإمام الخميني نصل إلى ما يلي:

١ ـ استناداً إلى المقام الثابت والفعلي للولاية السياسية للفقيه، فإن الإمام الخميني

يعتبر أن قبول الشعب وحمايته من أهم أركان الوصول للسلطة. على الرغم من أنّ الثابت أن انتخاب الشعب وقبوله غير مؤثر.

٢ ـ باعتقاد الإمام الخميني أن الشعب هو مصدر قوة النظام السياسي. وانه إنشاء الحكومة في ظل دعم الأمة وحمايتها ممكن أن يتم، وكذلك فإن الحكومة المنفصلة عن الشعب ستواجه الزوال.

٣ ـ في نظر الإمام الخميني أن الحكومة الإسلامية ليست كالحكومات الاستبدادية والديكتاتورية في فرض نفسها على الشعب، أو في أنها فوق هذا الشعب ولكنها في خدمة الشعب، وتعمل على أساس القانون، على مستوى التكتلات الشعبية «الدولة الإسلامية تتألف من طبقات شعبية مختلفة وتضع نفسها في خدمة الشعب» ومن الضروري التذكير أن نظرة الإمام الخميني في موضوع نيل السلطة السياسية للولي الفقيه ليست مشابهةً لجميع وجهات نظر القائلين بنظرية التنصيب، بعض القائلين بنظرية التنصيب حتى في حال ثبوت الولاية لا يقيمون اعتباراً لوجهة نظر الشعب ورأيه «البيعة تأييداً أو رفضاً ليس لها أي دور في الشرعية المعطاة لأي منصب من مناصب ولاية الفقيه وهو أمر مفروض على الشعب».

٢ـ تطبيقات السلطة بين الانتخاب والتنصيب

مع استخدام القوة والسلطة يمكن تطبيق النظام والقرارات في المجتمع، بناءً على ذلك فإن السلطة تضمن وجود النظام السياسي منذ البداية واستمراره والوصول إلى الأهداف المنشودة، أما كيفية الاستفادة من السلطة السياسية فهو من أهم وأعقد فنون الحكومة.

ولعل كيفية تطبيق السلطة في الأنظمة السياسية أكثر صعوبةً وتعقيداً من الوصول إليها ومن هنا فإن وجود واقع باسم القوة أو السلطة في المجتمعات البشرية، سيجعل المفكرين السياسيين يواجهون أسئلة مهمة وأساسية مثل:

ـ ما هو الأثر الذي تخلفه القوة أو السلطة على الأشخاص الذين يستخدمونها من الناحية الأخلاقية؟

ـ هل القوة أو السلطة السياسية تساعد الحكام على بناء الخير أم تجعلهم يصابون بالفساد والغرور؟

يعتقد الإمام الخميني أنه في زمان الغيبة الفقهاء العدول والأتقياء هم الأشخاص المناسبون لاستلام السلطة، وذلك من خلال الإستفادة من طاقتهم المعنوية والشخصية، وبهذا يضع السلطة السياسية في مسير صلاح المجتمع.

أما كيفية إجراء السلطة في النظام السياسي لولاية الفقيه فهو من أهم الأبحاث والمسائل في هذا النظام منذ بدايته حتى الآن. وغالباً ما يُطرح سؤال مفاده: هل تطبيق ولاية الفقيه فوق إرادة الشعب،أم تطبيقها يستند إلى طلب وقبول وإرادة الشعب؟ بعبارة أخرى هل يحق للولي الفقيه من أجل تطبيق القوانين وتطبيق الحدود الشرعية أن يجبر الناس على قبول أفكار جديدة، والقبول بطريقة خاصة في الحياة الإجتماعية، أم أن إقبال الشعب ورضاه شرط لازم لتطبيق سلطته؟

في هذا النطاق يجب القول بأن إجراء وتطبيق الحكم على أساس الإجبار والإكراه والاستبداد ـ حتى ولو بالحق ـ غير معقول عند العقل والإسلام ومرفوض، فالله سبحانه وتعالى أمر أنبياءه دائماً في آيات متعددة أن يقيموا الحكومة الإسلامية على أساس حذر، كما أمرهم بجمع الناس من أجل إقامة العدل وإحلال الدين. فقد خاطب الله تعالى رسوله الأكرمﷺ: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾. ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ**﴾، بناءً على هذا فإن استخدام السلطة في الحكومة الدينية يجب أن يكون قائماً على الإرادة، كما يجب أن ينال قبول ومرضاة الشعب، أما الولي الفقيه وهو موظف بأن يشكل حكومة ونظام سياسي يعتمد على السلطة التي أعطاها إياه الشعب، ويكون دور هذا النظام تطبيق حدود الله ونشر العدل والإصلاح. بالإضافة لهذا فإن العقل يعتمد

في اقامة العدل الاجتماعي على ارادة وحماية الشعب. ويقول الإمام الخميني في بيان يعترض فيه على الحكومة الملكية: «أنا معارض لأساس السلطة وأعارض السلطة الملكية في ايران، لأن السلطة على هذا الأساس هي نوع من الحكومة التي لا تعتمد على رأي الشعب، وإنما يستلم شخص بالإجبار والإكراه رأس الحكم وبالإعتماد على هذا يجعل زمام الادارة في أيدي المقربين منه، ويعتبرها حقّاً قانونياً لهم وذلك على أساس الوراثة يجبر الناس عليها، وأن السلطة على مر التاريخ لم تكن شيئاً غير هذا. فالسلطة تعني أن الشخص الذي يصبح سلطاناً على الناس يستطيع أن يقوم بأي مخالفة، لأن يده مبسوطة، ولأنه لا يخاف من العزل، وذلك لعدم وجود عزل في هذا النظام فهو باقي إلى مادام العمر».

عندما ندقق في هذا القول للإمام الخميني نرى أن الامام كان يخالف النظام الملكي لأنه لا يعتمد على الناس، وكان يُفرض على الشعب دون أن يعتمد على رضاهم، فرأيهم ليس بمهم.

كما أن انتقال السلطة يعتمد على الوراثة دون الكفاءة، ولا يوجد فيه مساءلة أمام الناس، كما يضيع في هذا النظام ـ السلطة ـ حق الناس، كحرية التعبير، الإنتخاب، ولا يملكون الحق في المشاركة في الحكم، ولا يستطيعون تطبيق المراقبة على من بيدهم زمام السلطة.

عندما يصنف الإمام نظام ولاية الفقيه ويبين طريقة السلطة في هذا النظام يقول: «إن الإسلام هو أساس الحكومة التي لا يوجد فيها استبداد الحكام، ونتيجة هذا الإستبداد فإن الأهواء والميول الشخصية لشخص واحد تفرض على الشعب، وكذلك لا يقبل الإسلام نظام وشروط الجمهورية، لأن مجموعة من الأشخاص يصنفون قوانين يجب أن تطبق على الناس»، «الحكومة الإسلامية هي نظام منبثق من الوحي الإلهي ..... ولا يملك أي شخص كان من الحكام الحق في الاستبداد بالرأي».

وقبل أن نوضح وجهات نظر وآراء الفقهاء المؤيدين لهاتين النظريتين ـ التنصيب

والانتخاب ـ في كيفية تطبيق السلطة في النظام السياسي لولاية الفقيه. يجب النظر إلى نقاط أساسية هي:

١ ـ كلتا النظريتين أن تطبيق السلطة في الحكومة الدينية يجب أن يتم بعيداً عن الإجبار والاستبداد والإكراه، ويجب أن يكون على أساس قبول الشعب ورضاه.

٢ ـ تطبيق السلطة السياسية في أنظمة الحكومة مبني على أساسين هما: القانون والقانونيين.

فالقانون هو العنصر الأساسي في تعيين أرقى وأعلى رابط في السلطة السياسية. أما القانونيون فهم أكثر الاشخاص المؤهلين من أجل تطبيق السلطة السياسية. ومن وجهة نظر الطرفين، فإنه في زمان الغيبة يكون الفقهاء الجامعون للشروط هم الاكثر أهلية لذلك.

٣ ـ الإسلام والقوانين مبنية على قواعد فقهية وأحكام مستنبطة من النصوص الدينية، ومضمون القانون في الإسلام أمر الهي عادل قائم على المصالح والمفاسد الحقيقية. أما القانون في المصطلحات الحديثة فهو القرارات المتخذة في مجالس النواب والذي يتم تصويبه على أساس إرادة العقل البشري.

إن مصطلح «تطبيق السلطة» مثل مصطلح الولاية المطلقة، عنوان غامض وقابل للتعبير، وله احتمالات وأوجه نأتي على ذكرها:

أ ـ الدائرة أو حدود تطبيق السلطة: هذه الفرضية تنطبق على اختيار الحاكم.

ب ـ طرف تطبيق السلطة: هذا الإحتمال مرتبط با الاسئلة حول كيفية تطبيق السلطة في نظام ولاية الفقيه كما ينطبق معها، هل للحاكم الإسلامي الحق في إجبار الناس عندما يريد تطبيق السلطة؟ هل يجوز أن يجبر الناس على قبول الدين والعمل بأحكامه؟

ج ـ المعايير والضوابط في تطبيق السلطة: في هذه الفرضية فإنّ أسس تطبيق السلطة تأخذ بعين الاعتبار، بمعنى، هل تطبيق السلطة يجب أن يكون على أساس تأمين

مصالح وحاجات المجتمع؟ وهل في المقررات والأحكام الدينية يجب تطبيق السلطة أم رضا الشعب وقبوله؟ في هذا المجال يكون المراد من كيفية تطبيق السلطة هو الاحتمال الثاني والثالث.

أ- تطبيق السلطة في نظرية التنصيب

نظراً بأن تطبيق السلطة السياسية محفوظ للفقهاء الجامعين للشروط وقبول الناس، فلذلك يكون واجباً على هذا الفقيه أن يقوم بتطبيق السلطة في الأمور المرتبطة بالنظام الاجتماعي، ولا يحق لغيره من الفقهاء التدخل في مجال سلطته. بالإعتماد على نظرية التنصيب،أمّا في حالة تشكيل الحكومة الدينية، ومالم يكن هناك تعاون من قبل الجميع يكون واجباً على جميع الفقهاء أن يقدموا على تهيئة الأرضية الملائمة لتشكيل الحكومة الدينية، وتطبيق الحدود والقوانين الإلهية. ومن هنا يكون تطبيق السلطة السياسية من أجل تطبيق القوانين الإسلامية، حق أعطاه الشرع الإسلامي لجميع الفقهاء.

كما أن مؤيدي نظرية التنصيب يعتقدون أنّ تطبيق السلطة من الولي الفقيه يعين على أساس حفظ وتأمين مصالح الإسلام والمسلمين وبعيداً عن الاستبداد والديكتاتورية.

يجوز للفقيه تطبيق السلطة وذلك بأن يتدخل في جميع الشؤون والامور في المجتمع، ويحق له أيضاً التدخل في شؤون الأفراد، وذلك من منطلق حفظ مصالح النظام الديني والمسلمين. فهو يستطيع أن يعمل أكثر من الأحكام الأولية للإسلام والدستور حتى يحفظ النظام السياسي، ويؤمن مصالح الإسلام والأمة الأسلامية.

يقول الامام الخميني: «يستطيع الحاكم في المجتمع الإسلامي أن يُعمل قدرته في المواضيع التي تخص المجتمع بناءً على مصلحة المسلمين، أو بالإعتماد على مصلحة الأشخاص في حكومته. وهذا لا يعد استبداداً أبداً، ولكن في هذا الأمر يجب أن ينظر إلى مصلحة المسلمين والإسلام. وعلى هذا فإن فكرة الحاكم في المجتمع الإسلامي وكذلك عمله تابعان لمصلحة الإسلام والمسلمين لم يذكر المصدر».

ومن هذا القول للإمام نرى أنه طرح طريقة في كيفية تطبيق السلطة. وهذه الطريقة ينتفي فيها استبداد الحاكم، فلا يستطيع شخص واحد أن يعمل بأهوائه النفسية و لا يفرض أهواءه على المجتمع، كما أنه من خلال هذه الطريقة لا يستطيع مجموعة من الأشخاص وضع قانون يفرض على جميع أفراد المجتمع.

باعتقاد الإمام لا يوجد مقام أعلى من القانون، كما لا يحق لأي مسؤول في المجتمع أن يستبد برأيه، وأن يكون ديكتاتوراً، كما يعتقد بأن جميع الخطط التي توضع لإدارة المجتمع وتأمين احتياجاته وشؤونه يجب أن تكون على أساس الشريعة الإسلامية.

إن هذا الأساس كلي، ويطبقّ على الولي الفقيه نفسه، كما أنّه يطبّق على إطاعة الولي الفقيه، بناءً على ذلك فإن الولاية المطلقة لا تعني العمل على السليقة الشخصية، ولا تعني الديكتاتورية. وعلى أساس ما كتبه الإمام فإن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، ويجب أن يكون علماء القانون والفقهاء هم الأشخاص الذين يتصدون للقيادة في هذه الحكومة.

إذا عمل الفقيه بما يخالف الإسلام فهذا يعد فسقاً، وعلى هذا فإنه بشكل طبيعي يعزل من الحكومة. في الحقيقة أن الحاكم هو القانون، كما أن جميع الناس يحتمون بالقانون، وهذا يعني أن الناس أحرار في دائرة المقررات الشرعية، إن الحاكم في تطبيق القوانين والإدارة كونه مقيّدا بمجموعة من الشروط التي عينها القرآن الكريم والسنة الشريفة، والتي يجب أن يراعيها الحكام، لذا فالحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي. وفي هذا النمط من الحكومة يكون الحكم منحصراً بالله، والله سبحانه وتعالى، هو الآمر والحاكم.

ب ـ تطبيق السلطة في نظرية الانتخاب

نظراً لأن تطبيق السلطة السياسية من حق الفقيه المنتخب من قبل أكثر الناس، تكون وظيفة القائد وكيفية تطبيق سلطته معينة من الدستور. وبناءً على الدستور لا يحق

للولي الفقيه التدخل بما يخص المسؤولين في النظام من مجلس (قوة تطبيق القانون) ورئيس جمهورية، لأن القائد لا يحق له أن يطبق السلطة بأكثر مما حدده له الدستور. وهنا يمكن ذكر الأقوال التالية:

«بناءً على الدستور الذي لدينا يجب أنْ يتم تشكيل الهيئة الحاكمة والحكومة من الناس، وذلك عن طريق تشكيل أحزاب سياسية مستقلة وإجراء انتخابات حرة. وتكون إدارة الدولة على عاتق هؤلاء وأي تدخل من الأعضاء ومقامات الدولة في الإنتخابات أو تعيين الوزراء ومعاوني رئيس الجمهورية يعد مخالفاً للدستور، كما يعد ظلماً للشعب. وإن تصحيحات القائد تنحصر بالاشياء التي حددها الدستور»

لا يحق لأي مسؤول أو عضو أن يتدخل ويزعج الآخرين ما لم تكون طريقتهم في العمل مخالفة للشرع، أو مخالفة واضحة للدستور.

«إن الولي الفقيه لا يرتفع فوق القانون، وإنما يكون ضمن القانون ..... إن انتخاب الولي الفقيه من الناس بناءً على التزامه بالدستور، وقوانين الدولة».

عندما ندقق بما ورد في المقالات السابقة، يتبين لنا أن أنصار نظرية الإنتخاب حددوا صلاحيات الولي الفقيه وكيفية تطبيقه للسلطة المتاحة له بما يلي:

١) الانتخابات والشروط التي يضعها الناس؛ لأن المعيار في تطبيق السلطة تحدده الإنتخابات وليس الولي الفقيه.

٢) تطبيق السلطة يكون ضمن ما حدده الدستور، وما تحدده القوانين المتخذة في مجلس الشورى الإسلامي.

نظرية ولاية الفقيه
بين وحدة القيادة والتعدّد

السيد هشام نور الدين(*)

التعدد في الولاية

من المسائل التي اهتمّ بها الباحثون في نطاق نظرية ولاية الفقيه، مسألة الوحدة والتعدّد في الولاية والقيادة الإسلامية، بمعنى أنّ الولاية هل تكون ثابتةً لفقيهٍ واحد جامع لشرائط ومواصفات الولاية، أم يمكن أن تتعدّد فتثبت لأكثر من فقيه؟

وفي هذا المجال، برز اتجاهان:

الأول: الاتجاه الذي يرفض إمكانية التعدّد في الولاية، بل يرى ضرورة توحيد الحاكميّة في شخصٍ ووليّ واحد.

الثاني: الاتجاه الذي يرى إمكانية التعدّد، فتثبت الولاية عنده لأكثر من فقيه، ولو ضمن ظروف وشروط خاصة، كتعدد الدولة والمجتمع مثلاً.

والبحث في الوحدة والتعدد يقع بعد الفراغ عن تمامية الأدلة التي أقيمت على ولاية الفقيه، سواء الأدلة اللفظية أو العقلية التي تعطي للفقيه صلاحية الحكم وولاية الأمر؛

(*) باحث في الحوزة العلمية، من لبنان.

إذ مع عدم نهوض الأدلة على ذلك لا معنى لهذا البحث، كما أن الكلام حول هذه المسألة إنما هو بحسب العنوان الأولي وما تقتضيه الأدلة، ولا ربط له بالواقع الخارجي للمسلمين، وما تقتضيه ظروفهم ومصالحهم التي قد تستدعي الوحدة مع إمكانية التعدّد بحسب الأدلة، أو التعدّد مع الالتزام بالوحدة.

المحتملات الثبوتية الافتراضية، تحليل ورصد

والمحتملات الثبوتية للنصب العام في أدلة ولاية الفقيه ـ فيما لو وجد في عصر واحد فقهاء كثيرون واجدون للشرائط ـ عديدة، نتعرّض فيما يلي لأهمها وأبرزها مع مناقشتها؛ لنرى ما هو الموافق منها للأدلة.

١ ـ الولاية الفعلية لجميع الفقهاء على نحو العموم الاستغراقي

أن يكون المنصوب من قبل الأئمة جميعَ الفقهاء على نحو العموم الاستغراقي، فتثبت الولاية لكلّ فقيه توفرت فيه الشروط، وتكون ولايته فعليةً ومستقلة عن سائر الفقهاء مطلقاً، مع تعدّد الدوائر أو ضمن دائرة ونظام واحد.

ويردُ على هذا الاحتمال:

أ ـ إنّ ثبوت فعلية الولاية لكلّ فقيه واجد للشرائط بمعزل عن ولاية الآخر مع تصدّي كل واحد منهم للولاية ـ ولو ضمن دائرة واحدة ـ يؤدي إلى الاضطراب والفساد والفوضى في الحكم، إذ إنّ التعدّد يؤدي ـ ضمناً ـ إلى التعدد في الآراء والتنوع في الأحكام، كما أنَّ اختلاف الأنظار في تشخيص الموضوعات والمصالح والمفاسد، لاسيما في الأمور المهمة، ينعكس سلباً على إرادة الحكم في الدولة والمجتمع، ومن ثمّ يحصل التنافي ونقض الغرض مع الضرورات الملحّة القاضية بإقامة حكومةٍ ونظام؛ فمن الأغراض الأساسية للحكومة حفظ النظام وتوحيد الصفّ والكلمة، والاختلاف يؤدّي إلى ضياع هذه الأهداف، ومن ثمّ يقبح مثل هذا النصب من قبل الشارع ما دامت الولاية لم تشرّع إلا لنظم الأمور، كما ورد عن الإمام علي عليه السلام في الغرر

والدرر: «الإمامة نظام الأمَّة»[١].

ب ـ وجود جملة من الروايات تؤيّد هذا المعنى، وردت في بيان وجه انحصار الإمام في شخص واحد، من قبيل: «الشركة في الملك تؤدّي إلى الاضطراب»[٢]، وما رواه الصدوق: «فإن قال: فلم لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقتٍ واحد أو أكثر من ذلك؟ قيل: لعلل منها: أن الواحد لا يختلف فعله وتدبيره، والاثنين لا يتفق فعلهما وتدبيرهما، وذلك أنّا لم نجد اثنين إلا مختلفي الهمم والإرادة؛ فإذا كانا اثنين ثم اختلفت هممهما وإرادتهما وتدبيرهما وكانا كلاهما مفترضي الطاعة لم يكن أحدهما أولى بالطاعة من صاحبه؛ فكان في ذلك اختلاف الخلق والتشاجُر والفساد، ثم لا يكون أحدٌ مطيعاً لأحدهما إلا وهو عاصٍ للآخر؛ فتعمّ المعصية أهلَ الأرض، ثم لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى الطاعة والإيمان، ويكونون إنما أتوا في ذلك من قبل الصانع الذي وضع لهم باب الاختلاف والتشاجر؛ إذ أمرهم باتباع المختلفين، ومنها أنه لو كانا إمامين كان لكلّ من الخصمين أن يدعو إلى غير ما يدعو إليه صاحبه في الحكومة، ثم لا يكون أحدهما أولى بأن يُتّبع من صاحبه؛ فتبطل الحقوق والأحكام والحدود»[٣].

٢ ـ تعدّد الولاية بتعدّد الدوائر

أن يكون المنصوب جميع الفقهاء، وتكون الشأنية ثابتةً لكلّ واحد منهم، ولكن تتقيّد فعلية الولاية ضمن الدائرة الواحدة وتتعدّد مع تعدّد الدوائر، فعلى هذا الاحتمال لا مانع من تعدّد الولاة ضمن الدوائر المتعدّدة، مع امتناعه ضمن الدائرة الواحدة.

وغاية ما يمكن أن يستدلّ به على هذا الاحتمال التمسّك بإطلاقات أدلّة ولاية الفقيه، من قبيل مقبولة عمر بن حنظلة، والتوقيع الشريف؛ فقد ورد في المقبولة عن

---

(١) الغرر والدرر ١: ٢٧٤، ح ١٠٩٥.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٨٦، ح ١٩٤١.

(٣) عيون أخبار الرضا ٣: ١٩١، الباب ٣٤، ح ١؛ وعلل الشرائع ١: ٢٥٤، الباب ١٨٢، ح ٩.

الإمام الصادقعليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا وعرف أحكامنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، فارضوا به حكماً؛ فإني قد جعلته عليكم حاكماً»[1]؛ فهذه الرواية لم تتحدّث عن ولاية واحدة شاملة للمجتمع الإسلامي، فمقتضى الإطلاق التعدّد ونفي قيدية الوحدة، وهذا يعني أن اتفاق المسلمين على فقيه جامع للشرائط ورضايتهم به تجعل له هذه الحاكمية، وهكذا إذا اتفق المسلمون على شخص آخر في بلد آخر؛ فتكون له الحاكمية في ذلك البلد أيضاً، غاية ما في الأمر يلزم تقيّد حرية الحاكم من التدخل في شؤون البلد الآخر الذي يدير شؤونه حاكمٌ آخر؛ للمحذور المتقدم في الاحتمال الأول.

وكذا الكلام في التوقيع الشريف المروي عن إسحاق بن يعقوب: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[2]؛ فمقتضى إطلاق الإرجاع إلى الرواة ـ وهم الفقهاء ـ التعدّد وعدم الوحدة.

وقد يعترض على التمسّك بالإطلاق بما حاصله: إنه يوجد في الرواية إطلاقان متنافيان لابدَّ من رفع اليد عن أحدهما، أما الإطلاق الأول فهو الإطلاق فيمن جعلت له الولاية، وهو يشمل كلّ من توفرت لديه شروط الولاية، وأما الثاني فهو إطلاق الدائرة والمساحة، فإنّ الرواية لم تقيّد الولاية بخصوص دائرة معينة، بل الخطاب فيها عام ولكل المسلمين؛ وعليه فإن أريد الأخذ بالإطلاق الأول؛ فهذا يعني فعلية الولاية لجميع الفقهاء، لكلّ واحد منهم في دائرة خاصة به، بعد عدم إمكان التعدّد ضمن الدائرة الواحدة؛ لما تقدم، وهذا يعني تقييد ولاية الولي وعدم شمولها للأمة؛ إذ لازم ذلك فعلية أكثر من ولاية في دائرة واحدة، وهذا متفق على عدم إمكانه، والأخذ بالإطلاق الثاني يعني ثبوت الولاية لكلّ الأمة وعدم اختصاصها بدائرة معينة، ولازم ذلك الوحدة في الولي وعدم التعدّد مطلقاً، وحيث إنّ الإطلاقين متنافيان فلابدَّ من رفع

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي.

(٢) المصدر نفسه، باب ١١ من صفات القاضي، ح ٩.

اليد عن أحدهما؛ وذلك بحمل الإطلاق الأول على الشأنية، وأنّ لكلّ فقيه توفرت فيه الشروط ولايةً شأنية، وتكون الولاية الفعلية لواحد منهم فقط، ولا منافاة حينئذٍ بين إثبات الشأنية للجميع وبين فعلية ولاية واحد.

ويناقش أولاً: إنّ الإطلاق الثاني غير تام؛ فلا تصل النوبة إلى رفع اليد عن أحدهما بعد فرض المنافاة؛ لأنّ من شروط الإطلاق أن يكون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي يراد إثباتها بالإطلاق، وفي الرواية الإمامعليه السلام وإن كان في مقام البيان من جهة النصب وجعل الولاية للفقهاء، إلا أنه ليس في مقام بيان المساحة والدائرة التي تجعل للفقيه الولاية فيها، فالإطلاق من هذه الناحية غير تام.

ثانياً: لو سلّمنا انعقاد الإطلاق بلحاظ الدائرة والمساحة، فلا معيّن لحمل الإطلاق الأول على الشأنية، وأن الفعلية تكون ثابتةً لشخص واحد في قبال رفع اليد عن الإطلاق الثاني والأخذ بالإطلاق الأول بلحاظ الفعلية مع تعدّد الدوائر، أو بالأخذ به وتقييد الرواية بأن المخاطب فيها كل دائرة ومنطقة على حدة، إلا أنّ الصحيح عدم تمامية الإطلاق الثاني بلحاظ الدائرة، وعين الكلام يأتي في التوقيع الشريف فلا نعيد؛ وعليه فالإطلاق في كلا الروايتين تام، وهو يقتضي التعدّد ونفي قيدية وحدانية الولاية في الدوائر المتعددة، فلابد حينئذ من البحث عما يصلح أن يكون دليلاً ومقيّداً لهذا الإطلاق، وإلا تعيّن الأخذ به مع عدم الدليل على الوحدة، بناءً على استظهاره من الرواية.

إلا أنّ الصحيح تقييد الإطلاق بعدة أمور:

أولاً: الاستفادة من النصوص المانعة عن فرض وجود إمامين في عرض واحد بعد فرض التعدّي من مورد هذه النصوص ـ وهو الإمام المنصوص عليه ـ إلى غيره، إما لعدم احتمال الفرق عرفاً، أو للأولوية في غير المعصوم.

والروايات الدالّة على ذلك عديدة:

١ـ ما في الكافي ـ بسند تام ـ عن الحسين بن أبي العلا، قال: قلت لأبي عبد

اللهعليه السلام: تكون الأرض ليس فيها إمام؟ قال: «لا»، قلت: يكون إمامان؟ قال: «لا، إلا وأحدهما صامت»[١].

٢ـ ما في كمال الدين ـ بسند تام ـ عن أبي يعفور، أنه سأل أبا عبد اللهعليه السلام: هل تترك الأرض بغير الإمام؟ قال: «لا»، قلت يكون إمامان؟ قال: «لا، إلا وأحدهما صامت»[٢].

٣ـ ما رواه في كمال الدين عن هشام بن سالم، قال: قلت للصادق جعفر بن محمدعليه السلام: الحسن أفضل أم الحسينعليهما السلام؟ قال: «الحسن أفضل من الحسين.. » ـ إلى أن قال ـ : قلت: فهل يكون إمامان في وقت واحد؟ فقال: «لا، إلا أن يكون أحدهما صامتاً مأموماً لصاحبه والآخر ناطقاً إماماً لصاحبه، فأما أن يكون أمامين ناطقين في وقت واحد فلا.. »[٣].

٤ـ رواية الفضل بن شاذان التي تقدّمت، وما ورد في كتاب الغرر والدرر من «أنَّ الشركة في الملك تؤدي إلى الاضطراب».

والاستدلال بهذه الروايات على نفي جواز التعدّد، إما بفرض التعدّي من مورد الإمامعليه السلام إلى غيره ـ وهو الفقيه ـ بطريق الأولوية، كما يؤيد ذلك التعليل الوارد في رواية العلل؛ حيث علّل الإمامعليه السلام ـ بعد أن سئل عن علّة عدم جواز وجود إمامين تكون ولايتهما فعليةً في عرض واحد ـ بحصول الاختلاف في الآراء؛ وعليه ففرض حصول الاختلاف في الآراء بين المعصومين يجعل حصوله بين غيرهم بطريق أولى، أو التعدّي؛ لعدم احتمال الفرق بينهما عرفاً في مسألة الولاية والحكومة على أمور الناس.

ثانياً: التمسّك بالإجماع على أنّ للفقيه ما للإمامعليه السلام ـ أو باستفادة ذلك من النصوص ـ عدا ما يرتبط بالإمامعليه السلام من حيث هو معصوم لا من حيث هو قائد

---

(١) الصدوق، كمال الدين، باب ٢٢، ح ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ح ٤١.

(٣) المصدر نفسه، باب ٤٠، ح ٩.

وحاكم، أو ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ وغيرهما؛ ولا شك في ثبوت الولاية للإمام عليه السلام على جميع المسلمين؛ فتكون هذه الولاية ثابتةً أيضاً للفقيه، وهذا يكون بنفسه مانعاً عن التعدّد.

ثالثاً: التمسّك بارتكاز المتشرّعة القائم على عدم التعدّد في الولاية والقيادة، بل سيرة المسلمين العملية في الحكم قائمةٌ على ذلك أيضاً.

فاتضح ـ إلى هنا ـ أن هذه الطرق الثلاثة أو أحدها لا أقل، يشكّل مانعاً من جواز التعدّد في الولاية مع فرض وجود فقيه جامع للشرائط متصدّي لأمور المسلمين.

وهذا كله فيما لو بنينا على أن الدليل على ولاية الفقيه هو الأدلة اللفظية، من قبيل المقبولة والتوقيع الشريف، وأمّا إذا لم نقبل بدلالة الأخبار على ذلك، وقلنا بأن الدليل على الولاية هو العقل، على أساس مبدأ الأمور الحسبيّة أو من باب القدر المتيقّن على أساس الأدلة اللفظية الدالّة على وجوب التصدّي وإقامة الحكم، فلابد لنا من ملاحظة تلك الأدلة؛ لندرس إمكانية التعدّد والوحدة على ضوئها، فهل مقتضى هذه الأدلة وحدانية الولاية أم أنّها لا تمنع من التعدّد؟

أ ـ أما بالنسبة لدليل العقل، فإن فرض أنه لا يقتضي الوحدة، ولا يمنع من التعدّد، فإن الاخبار المتقدّمة القاضية بوجوب وحدة الإمام عليه السلام تكون نافيةً لهذا النحو من التعدّد، كما تقدم، مع أنه يمكن أن يقال: إنّ العقل في أحكامه لا ينطلق من الفراغ، بل حينما ينظر إلى مسألة إدارة شؤون المسلمين وإلى أن كثيراً من الأحكام الشرعية متوقّف على إقامة الحكومة، ينظر إلى المسلمين أمةً واحدة ودولة واحدة، ولا ينظر إليهم أمماً متفرقة، فيحكم بحاجتها إلى وليٍّ واحد؛ لأنّ الأمة الواحدة كالدائرة الواحدة لا تتسع لأكثر من ولاية، إلا أنّ هذا إن تم فإنما يتمّ في المجتمع الواحد، والأمة الواحدة لا يلزم كونها مجتمعاً واحداً، بل إنّها تنسجم مع تعدّد المجتمعات، والعقل إنما يحكم بلزوم وحدة الحاكم في المجتمع الواحد.

ب ـ وأما بالنسبة لاستفادة القدر المتيقن من الأدلّة اللفظية الدالة على وجوب إقامة

الحكم، فهي وإن لم تمنع من التعدد، إلا أن مقتضى الأدلّة الدالة على وجوب وحدة الإمام تمنع عن ذلك كما تقدم، مضافاً إلى أن الظرف الذي صدرت فيه هذه النصوص كان الارتكاز فيه بين المسلمين والمتشرّعة قائماً على أنّ الحاكمية لا تتعدّد، وهذا بنفسه مقيد لبيّ لتلك الخطابات.

٣ـ ارتباط الفعلية بالانتخاب والبيعة

أن يكون المنصوب جميع الفقهاء الجامعين للشرائط، ولا تكون هذه الولاية فعليةً إلا برضى الأمة عن طريق الانتخاب ـ إما بإستظهار ذلك من أدلة النصب أو بدليل مستقل على الانتخابات والبيعة ـ وهذا يعني ضمناً إمكانية التعدّد ضمن الدوائر المتعددة.

والصحيح أنه لا مدخلية لتعيّن الولي بالانتخابات من قبل الأمة في مسألة الوحدة والتعدّد، كما قد يتوهّم من أنه ما دام التعيّن يتمّ بواسطة الانتخاب ورضا الناس، فهذا يعني إمكانية انتخاب كلّ بلد من بلاد المسلمين لولي خاص بها، يدير شؤونها وينظم أمورها؛ وذلك:

أولاً: إنّ استظهار ذلك من قولهعليه السلام: «فارضوا به حكماً؛ فإني قد جعلته عليكم حاكماً» لازمه أنّ حكومة الفقيه وولايته تابعة لرضى الناس به، مع أنّ قولهعليه السلام: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» تعليلٌ لوجوب الرضا به واتّباعه بسبب جعل الفقيه حاكماً من قبله، لا أنّ حكومة الفقيه وولايته مستندةٌ إلى رضا الناس به ولو بواسطة الانتخاب، بل إنّ النصب المجعول للفقيه والمستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة هو نصبٌ من قبل الله تعالى بواسطة من ثبتت له الولاية على أمور المسلمين، وعليه فغاية ما يمكن إثباته بالانتخاب ـ مع أنه لا وجه لحصر التعيّن به ما دام أن المناط في فعلية الولاية هو التصدّي، وهو يتحقّق بالانتخاب وبغيره كما حصل للإمام الخميني ـ هو تعيين الولي بعد فرض صلاحية جميع الفقهاء الواجدين للشرائط لذلك المنصب، ولا ربط لها في

تحديد الموقف من مسألة الوحدة والتعدّد، بل لابد من الرجوع في ذلك إلى الأدلة لتحديد ذلك؛ فإن فرض الإطلاق فقد تقدّم الجواب عنه.

ثانياً: لو فرض وجود أدلّة مستقلة على شرعيّة الانتخاب أو لزومه، فإن الأخبار المتقدّمة الحاكمة بوجوب وحدة الإمام تمنعُ هذا النحو من التعدّد.

هذا، وقد بقي في المقام احتمالات أخرى، لم نتعرّض لها، إما لوضوح فسادها أو لعدم مدخليّتها في مسألة الوحدة والتعدد، طلباً للاختصار وعدم التطويل.

نتيجة البحث

إنّ القول بالتعدّد مما لا تقتضيه الأدلة، بل مقتضاها وحدة الوليّ مهما تعدّدت الدوائر.

الدولة الدينية

إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الآليات والغاية

د. عبد الكريم سروش[*]

ترجمة: د. أحمد محمد اللويمي

١ ـ الدين أوسع من الفقه

أحاول معالجة مسألة (الحكومة الدينية)، لا من الزاوية الفقهية ـ القانونية، بل من زاوية أخرى. إن هذه المعالجة لا تعني التقليل من شأن الجانب القانوني للحكومة والسلطة، ولكن تركيز الدراسة على الجانب القانوني يحجب الرؤية عن جوانب غاية في الأهمية. إن أول ما يتبادر الى الذهن عند الحديث عن الحكومة الدينية هو تلك الحكومة التي تستند إلى آراء الفقهاء. إن المفهوم السائد حول الحكومة الدينية ينحصر في أن هذه الحكومة تسلتزم جملة من التعليمات والأنظمة التي لا يمكن إيجادها إلا في الفقه، وبما أن الفقهاء هم الأدرى بهذه التعليمات والأنظمة فالبحث الفقهي حول الحكومة الدينية

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظِّري الإصلاح الديني في إيران، طرح سلسلة من النظريات المعرفية منذ أواخر ثمانينات القرن الماضي، منها: نظرية القبض والبسط، وبسط التجربة النبوية، والتعددية الدينية و...، وقد أثارت نظرياته جدلاً واسعاً.

يصبح طبيعياً، ومعالجته تتم من قبل الفقهاء، وأن المكان المناسب للحصول على الأجوبة هو البحث في حقل الفقه، إلا أن الحقيقة تنفي انحصار الدين في الفقه، وأن الحكومة ذات جانب قانوني فقط. وبناء على هذا فإن حصر هذه المسألة في هذا الجانب سوف يمنع معالجة القضايا المهمة، ويصبح فهمنا للحكومة الدينية فهماً ناقصاً ومعوجّاً. إن الفلاسفة المسلمين، كالفارابي والطوسي، عالجوا الحكومة في إطار أعم من «السياسة»، ولكن حديثهم لم يتعدَّ أبعد من حلقاتهم الداخلية، وحتى الفقهاء لم يولوا آراء الفلاسفة أي اهتمام. عندما نتجاوز عدم اهتمام المسلمين ـ بالمستوى الذي يعتد به ـ بالفلسفة السياسية نجد أن الحكمة اليونانية كانت على ثلاثة فروع، و(سياسة المدن) تعد أحد هذه الفروع. إن هذه الفروع الثلاث، ومن ضمنها سياسة المدن، لم تحظَ بأي اهتمام من قبل حكمائنا وفلاسفتنا، ولم تنتج أية أراء ناضجة في هذا المجال. إن ما كان يعرف عندنا بـ «بالفيلسوف» أو «الحكيم» هو ذلك الشخص الذي يهتم بأمور ما وراء الطبيعة والأمور العامة، ولذلك كان التبحر في الأمور الأخرى من مهام الفقهاء. وحتى علم الأخلاق لم يشاهد تقدماً كبيراً، وإن البحوث لم تتجاوز تلك التي اشتغل بها اليونانيون في مجال الفضائل والرذائل، وإن حقوق الإنسان لم تبحث بحماس في مجال فلسفة الحقوق خارج الدين. إن هذه البحوث بدأ التوجه لها عندما وفدت هذه المفاهيم علينا من الغرب. وبعبارة أخرى: إن لمفهوم «الحكومة» بحث أوسع من الفقه والدين، وإن بحث مسألة «ولاية الفقيه» يخضع لهذا الحكم أيضاً. إن الذين يذهبون إلى هذه النظرية يعتقدون أن ولاية الفقيه هي استمرار للإمامة، وأن كافة الحقوق والصلاحيات المتعلِّقة بأولياء الله (أعم من الأنبياء والأئمة) تتعلق بالفقيه بشكل مطلق. إذا كان هذا الرأي مقبولاً في نظرية ولاية الفقيه فمن الطبيعي أن يكون البحث حولها خارج دائرة الفقه ؛ لأن مسألة النبوة والأمامة هي إحدى المسائل الكلامية، وليست من مسائل الفقه. ونتيجة لهذا الاستنتاج فإن نظرية (ولاية الفقيه)؛ باعتبارها نظرية متعلقة بأمر الحكومة، لابد من مناقشتها واستعراضها في علم الكلام لا الفقه.

٢ ـ ما هو الدين؟

النقطة التالية في مسألة (الدين والحكومة) هو التعريف والفهم الصحيح (للدين)، حتى يتسنى لنا تعريف مفهوم «الحكومة الدينية». إن تعريف الدين له جوانب غامضة ومثيرة للجدل من الأفضل أن لا نقترب منه، ولكن بغض النظر عن هذه الجوانب الغامضة فإن الجميع يعتقد أن الانتماء للإسلام مبني على الإيمان والعمل. وبين هذين الركنين لا يتردد أحد في الركن الأول، أي قد يناقش أحد مفهوم «العمل»، ولكن لا يذهب أحدٌ إلى أن الذي ليس له إيمان وعقيدة يعد مسلماً، بينما ذهب البعض إلى أن الذي له إيمان وعقيدة يعد مسلماً ومؤمناً ولو لم يلتزم بالآداب والأعمال الشرعية، وهو يعد مذنباً، مما يعني أن العمل ذا طابع ثانوي وفرعي نسبةً إلى الإيمان والعقيدة، باستثناء بعض الفرق الإسلامية، مثل: الخوارج، التي تعتبر مرتكب الكبيرة كافراً، إلا أن مبدأهم لم يلاقِ الكثير من المؤيدين والمدافعين. والحقيقة المؤكدة أن من لم ترتبط روحه وقلبه بمبدأ لا يمكن اعتباره مؤمناً ومسلماً به. إن هذا «التسليم» يدفع بالمرء إلى مقام (العمل) ليجلي إيمانه، كما قال مولانا جلال الدين[1]: هذه الصلاة والصوم والحج والجهاد دلائل على العقيدة، القول والفعل يكشف ما في الضمير، أستدل بالاثنين على ما تكنه.

لذلك فإن إيمان الشخص منوط باعتقاده القلبي، فقد يتشابه العمل الخارجي للمؤمن وغير المؤمن، إلا أن عمل المؤمن مسبوق بالإيمان والعقيدة وغير المؤمن بأمور أخرى. يجب أن نقبل أن الجزء الأعظم من التدين يرجع للإيمان والعقيدة القلبية، وأن الحكومة الدينية تعد دينية لأنها تستند إلى العقيدة الدينية والإيمان، ومن ثم مستندة على العمل الخارجي للمؤمنين. إن الفن المرتبط بتعليم أحكام وفروع العمل الخارجي للمؤمنين هو فن «الفقه»، وأما المرتبط بالإيمان والعقيدة فهو الكلام أو العرفان الديني. إذاً الحكومة الدينية قبل أن تكون مستندة إلى التكاليف العملية للناس فإن جوهرها يستند إلى

---

(١) جلال الدين الرومي، المثنوي، الكتاب الثاني، الأبيات ٢٣٦ و١٨٣.

الإيمان والتجربة الدينية للناس، وعليه فإن الفقه وفروعه العملية لا تعتبر مائزاً للحكومة الدينية، وإنما الإيمان والعرفان. وبعبارة أخرى: إن الحكومة الدينية ليست الحكومة الفقهية. والنتيجة أننا نعرف الدين بـ «الإيمان» و«العمل»، وإن الإيمان مقدَّم على العمل. وفي رأينا أن الحكومة الدينية؛ باعتبارها دينية، هي أصلاً حكومة إيمانية، أي هي الحكومة التي تؤسَّس بواسطة المؤمنين بصفتهم الإنسانية والإيمانية وما يفضي إليه تحقيقهم. ونرى الحكومة الدينية ملزمةً بتوفير الفضاء الذي يحرس الإيمان الحر والواعي والتجربة الدينية للمؤمنين. ويظهر الفارق من هنا بين هذا الرأي والرأي الآخر الذي يذهب إلى أن الحكومة الدينية هي حكومة فقهية، وأن الحاكم فيها هو الفقيه، الذي يعمل بناء على تكليفه الشرعي في حراسة وحفظ وإجراء الأحكام والفروع الفقهية في المجتمع. وبعبارة أخرى: إن الشرع يفرض أحكاماً على الناس، وإن الحاكم الشرعي مكلَّف بإجراء وتطبيق هذه الأحكام، وإن اقتضت الضرورة التطبيق الإلزامي والقسري لها، وإن الإصرار على الإلزام في تطبيق الأحكام هو لأجل تحقيق السعادة الأُخروية، وإن هذه الحكومة منشأها التكليف الفقهي للفقيه أو المؤمنين لا الحق غير الديني لهم.

٣ـ أهداف الدولة بين التدين الإكراهي والإيماني الحرّ

لنرَ ماذا تعني حراسة الإيمان؟ نعلم أن الإيمان لا يمكن فرضه بالإكراه، كما أشارت الى ذلك الآية الشريفة: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾. إن الدين يقع في جنس الأشياء التي تطلب بالحب والوله. ومن الطبيعي أنّه لا يمكن إرغام أحد ليحب شيئاً بالإكراه؛ لأن الإجبار والقسر لا يجعل المحبة تستقر في قلب أحد. قد يكون من الممكن السيطرة على الجسد، إلا أن فتح الطريق بالإجبار إلى القلب لا يكتب له التوفيق إلا إذا أصبح أحد بمحض إرادته شَغِفاً بشيء ما؛ لذلك فإن ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ لها معنيان:

الأول: لا ترغموا الناس على الإيمان.

الثاني: إذا ما أرغمتم الناس، وأصبحوا في الظاهر مؤمنين، فإن ذلك الإيمان ليس

إيماناً؛ لأن الإيمان ذو طابع منافٍ للإجبار. ولا يمكن إحلال الإيمان في قلوب الناس بالإجبار.

إذا كنا نؤيد مثل هذا الاستدلال فإن الحكومة الدينية في هذه الحالة هي تلك الحكومة المتوافقة مع طبيعة الإيمان الحر للناس، ومهمتها هي حراسة إيمان الناس. وبعبارة أخرى: تسعى هذه الحكومة لإصلاح البيئة الاجتماعية بطريقة تيسر لكل فرد من أفراد المجتمع بلوغ الإيمان الحر والطوعي، أي إن الفضاء المهيمن في المجتمع هو ذلك الفضاء الذي يوطِّد للاختيار الواعي والحر للدين. بينما يذهب الرأي الآخر الذي أشرنا إليه إلى أن الحكومة الدينية مكلفة بمراقبة الناس، حتى لا يُظهر أي أحدٌ مخالفة فقهية، أو يرتكب أيّ ذنب، خصوصاً في الخارج وأمام الناس، سواء أكان مؤمناً أم غير مؤمن، ويستند هذين الرأيين إلى أساسين.

إذا كان تطبيق الأحكام هو الهدف الأساس للحكومة فإن النتيجة الطبيعية ما أشرنا إليه أعلاه؛ وأما إذا اعتبرنا الإيمان هو الأساس والمقيِّد للحكومة فإن المجتمع الديني يصبح ذلك المجتمع الذي يختار إيمانه بحرية، ويمارس ما يترتب عليه من أعمال بكل حرية. وتأتي الأخلاق في هذا المجتمع من حيث الأهمية بعد الإيمان، ومن ثم الأعمال. إن النفاق والرياء والجبن والتعدي يعد منافياً للدين أضعاف ما يعدّ شرب الخمر والميسر؛ لكن في المنظور الفقهي تحتل الأعمال الظاهرية أهمية أكثر من الملكات القلبية. إن التباين في هذين الأساسين يتجلى في بداية كل نوع من هاتين الحكومتين. عندما تتولى زمام الحكومة النظرة الفقهية يصرف المجهود في البداية لإظهار وإبراز الصورة الشرعية للمجتمع، حيث تطبيق الحدود والديات وفرض الحجاب....إلخ، ولكن النظرة الإيمانية لا تبدأ من هذه المواقع، وإنما تؤجلها للمراحل النهائية، إنها تؤسس بداياتها على طريق الحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن؛ لتكون بدايتها الهيمنة على القلوب، ومن ثم يحين دور الأجساد.

ومن الطبيعي أن المجتمع الذي ليس له خيار الإيمان الحر والتجربة الدينية لا يمكن

نعته بالمجتمع الديني، إلا أن ذلك المجتمع يمكن وصفه بالمجتمع «الفقهي» أو «محب للفقه»؛ إذ يمكن أن تستلطف دولة غير مؤمنة بالدين أحكامنا الفقهية، وتعمل على تطبيقها، فقد تصل مثل هذه الحكومة إلى قناعة مثلاً بأن الحجاب شيء جيد، أو أن تحريم شرب الخمر أمر صحيح، أو أن قطع يد السارق أمر مؤثِّر في الحد من السرقة، وفي هذه الحالة تلك الحكومة لا يمكن أن تكون حكومة متدينة ومسلمة، والمجتمع الذي تجرى فيه هذه الأحكام هو مجتمع غير ديني، ولكن (فقهي). إذاً المظهر الخارجي للمجتمع لا يمكن أن يكون ممثِّلاً لكون هذا المجتمع دينياً أو غير ديني. بفرض القوانين يمكن بناء حكومة دنيوية وفقهية؛ لإعطاء المجتمع مظهراً معيناً، لكن لا يمكن أن يكون مجتمعاً إيمانياً؛ لأن جوهر الدين وعروة التدين هو «الإيمان القلبي»، والحكومة ليست مكلفة أو غير قادرة على إلغاء ذلك أو الإكراه عليه، فالمجتمع بمحض إرادته ورغبته يصبح متديناً، وبوعي وحرية ينتحل الإيمان، وعند ذلك يختار المجتمع المتدين الحكام، ويشترط عليهم العمل على توفير الفضاء والبيئة الدينية، والعمل على حفظ حقوق المتدينين، وهذا هو معنى الحكومة الدينية.

ولكن من أين يحصل هذا الحاكم على حق الحكم؟

في النظرية الفقهية يحصل الحاكم الديني على حق الحكم من الله، ومسؤولية المجتمع عند ذلك هي الكشف عن المؤهَّل لهذا الحق. ويمكن لهذا الكشف أن يتحقق من خلال الانتخابات، التي تمثل الحد الأقصى من حقوق الإنسان الذي تعترف به الحكومة الفقهية. وبعبارة أخرى: إن صفات وشروط الحاكم تحدَّد سلفاً بواسطة الأحكام الفقهية، وواجب الناس هو أيضاً محدد بهذا الشكل، وعليهم قبول الحاكم الذي تنطبق عليه الشروط والمفروض من الأعلى. البيعة ـ أو الانتخاب ـ المقيدة بها الأعناق هي التكليف في جعل حق الحاكم المفروض واقعاً، ولا يوجد مخرج ثالث. والمهم في هذا الجانب هو أنه إذا اعتبرنا موضوع انتخاب الحاكم حقاً وتكليفاً دينياً وإلهياً للناس فسنواجه معضلة كبرى، ولمعالجتها لابد من الأخذ بنظر الاعتبار تحديد موقع لجملة من

الحقوق غير الدينية والواجبات غير الحكومية للناس، والتأكيد على أن للناس في تعيين الحاكم والحكومة الدينية حقوق وواجبات غير دينية أيضاً.

٤ـ حق الحكم وطريقة ممارسة السلطة، مفهومان أساسيان

لمزيد من التوضيح نقول: إن الحديث عن الحكومة يواجه سؤالين مهمين:

الأول: من الذي له حق الحكم؟

الثاني: ما هي طريقة الحكم؟

وكلنا نعلم أن البحث حول (من الذي له حق الحكم؟) من البحوث القديمة، وهو مطروح منذ عهد أفلاطون، وما زال حتى وقتنا. وفي معرض الإجابة عن هذا التساؤل طرحت المدارس المختلفة أجوبة مختلفة؛ فقيل: إن حق الحكومة للحاكم العادل، أو الحاكم الحكيم، أو يعود للطبقة الكادحة، أو من حق الإمام المعصوم، أو الولي الفقيه وغيره، كل هذه الإجابات عن السؤال الأول.

وبجانب هذا السؤال يطرح سؤال آخر (كيف يمكن أن نحكم؟). وقد يتراءى بادئ الأمر أن ليس بين هذين السؤالين صلة، ويمكن أن يكون لكل واحد منهما إجابة مستقلة عن الآخر، ولكن الحقيقة أن السؤالين متصلين، والإجابة عن أحدهما تعتمد على الآخر. عندما تختار أسلوباً في طريقة الحكم فسوف يكون له تأثير مباشر في الإجابة عن السؤال (من الذي له حق الحكم؟)، وهذا الأمر يصدق على حد سواء على الحكومة الدينية أو غير الدينية. إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار في أسلوب الحكم ضرورة مراقبة الحكام فالإجابة عن التساؤل الأول تتطلب إجابة خاصة. على سبيل المثال: انظر إلى دستورنا الحالي[1]، ففي هذا الدستور بجانب الولي الفقيه ومجلس الشورى الإسلامي لدينا أيضاً مجلس الخبراء. ما هي مهمة مجلس الخبراء؟ بناءً على الدستور من مهام مجلس الخبراء الإشراف على مهام القيادة ـ ولاية الفقيه. إذاً إذا فقد القائد شروط

---

(١) يشير إلى دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

القيادة؛ لسبب أو لآخر، فعلى الخبراء عزله، والخبراء بناءً على الصلاحيات المخولة لهم في الدستور لهم حق عزل القائد، هذا هو الرقابة غير المباشرة للناس على الحكومة، أي إن مجموعة من مرشحي الناس لهم حق الرقابة والمتابعة، وإذا ما تخلفت القيادة عن واجباتها لهم حق عزلها. إلى هذا فإن للمسألة مظهر معقول وديمقراطي؛ لأننا في طريقة الحكم أخذنا بأهميةٍ النظر في الرقابة على السلطة، وهذا أمر صائب. إن الحاكم مهما بلغ من العدل والتقوى يبقى إنساناً، والإنسان خطّاء، وعندما يصبح هذا الإنسان ذا نفوذ واسع وقدرة كبيرة تتصاعد قدرته على الخطأ. إن وسوسة القوة والثروة مجتمعة ليست وسوسة قليلة، ويمكن أن تكون سبباً لانزلاق أي أحد، إلا إذا كان معصوماً، أي إن قدرة حفظه وضبطه بيد الله لا بيده، وهذا له حكم آخر. عندما نبتعد عن منزلة المعصوم فإن سائر الناس لهم مراتب مختلفة من التقوى، وهم معرضون للانزلاق؛ ولذلك لابد من التفكير في وضع الإعدادات اللازمة والمناسبة، والاستعداد المسبق لها. وبالمناسبة إن هذا الأمر كان أحد المعوِّقات للنظرية الماركسية؛ إذ لم يفكر في السيطرة على القدرة، وهذا من الأمور الغريبة، فإذا ما نظرت إلى النظرية السياسية للماركسية تجد أن هذه النظرية من الرأس إلى القدم نظرية قدرة، وتريد أن تركز النفوذ بيد طبقة البروليتاريا (الطبقة الكادحة) وممثِّليها، إلا أنها لم تقترح أية وسيلة للسيطرة على القدرة، وهذا الأمر من نقاط الضعف الأساسية لهذه النظرية، ويرجع السر في هذا إلى أن الماركسيين بدأوا من (حق الحكومة)، والبدء في هذه المسألة من هذه النقطة يجعل حق الرقابة على الحكومة ثانوياً وباهتاً؛ إذ إن افتراض أن الحكومة من حق طبقة البروليتاريا يعني أن الحكومة والقدرة يجب أن لا تخرج من يد هذه الطبقة، وبهذا الافتراض لابد من التساهل في الرقابة والسيطرة. إن الجانب الإيجابي في دستورنا أنّه يستلهم من الديمقراطية في العالم الرقابة والإشراف على مؤسسة القيادة، وهو أمر مبارك ومحمود، ولكن على الجانب الآخر هناك آخرون في المجتمع، ومن بينهم الفقهاء والمسؤولون، يقولون: إن شرعية جميع مؤسسات الدولة تستمد شرعيتها من الولي الفقيه، وفي هذه الحالة نواجه معضلة أساسية وهي أنه ـ بناء على هذه الفرضية ـ فإنّ مجلس الخبراء لابد

أن يستمد مشروعيته من الولي الفقيه، فعندما يريد هذا المجلس توجيه نقد للولي الفقيه، وبالمقابل ينقض الولي الفقيه مشروعية المجلس، فما هو محل الإعراب لهذا النقد؛ إن نقد أي شخص لا يمكن أن يكون مرتبطاً بإذنه، وإلا فإن هذا النقد لا يمكن أن يتحقق. بناءً على هذا فإن جميع مؤسسات الحكومة الدينية الناجحة، والمؤمنة بمراقبة الحاكم، لا تستطيع أن تستمد مشروعيتها مباشرة من رأس السلطة، وعلى الأقل يجب أن تكون هناك مؤسسة من المؤسسات تستمد مشروعيتها من مكان آخر، وهذا لا ينافي الحكومة الدينية؛ أما إذا كان من المفروض تأسيس جميع مؤسسات الدولة على أساس حق الحاكم، وتكاليف الحكومة، وأن تستمد مشروعيتها من الأعلى، ففي هذه الحالة يضيع حق الرقابة، وتصبح المؤسسات الرقابية غير قادرة على أداء مهامها، ونتساءل حينئذ: إذا كان مجلس الخبراء يُعَدّ مؤسسة للإشراف على الحاكم الديني فمن أيّة جهة يستمد حق الإشراف أو تكليف الرقابة؟

والجواب: إن هذا الحق أو التكليف لم يأتِ من الأعلى، بل من الناس أنفسهم؛ لكونهم بشر، ولديهم هذا الحق سلفاً، أي إن هذا هو الحق غير الديني، أو التكليف غير الحكومي، الثابت للناس، في أن يراقبوا الحكام، سواءٌ كان الحاكم دينياً أو غير ديني، ويتابعوا نشاطهم السياسي باستمرار. إن الناس لا ينالوا هذا الحق من الحاكم، ولن يمارسوه بإذن منه. والنتيجة أن بناء حكومة ناجحة، دينية كانت أم غير دينية، لابد أن يأخذ بنظر الاعتبار الحقوق غير الدينية، أو التكاليف غير الحكومية، للناس. والمقصود من الحقوق غير الدينية حقوق الناس، لا بسبب تديّنهم، بل بسبب إنسانيتهم، والمقصود من التكاليف غير الحكومية هي تلك الحقوق التي يكسبها الناس لتدينهم، لا تلك التي تمنحهم إياها الحكومة، وبالاستناد إلى هذه الحقوق يستطيع الناس أن يؤسِّسوا جهازاً إشرافياً، دون حاجة إلى مشروعية الحاكم، بل ويحاكمه ويشرف عليه، وهذا ما تحتاج إليه الحكومة الدينية، وإلا فإن هذه الحكومة سوف تكون غير موفقة.

إن ما تم ذكره حتى الآن يكون مقبولاً إذا ما تم الاتفاق على أهمية ولزوم الإشراف

الخارجي على السلطة؛ وأما عند عدم القبول بهذا الشرط، ونعتقد مثلاً بكفاية «الرقابة الداخلية»، وأن هذه العدالة الباطنية تمنع الحاكم من الخطأ، فقد تصبح الرقابة الخارجية لا محل لها.

و خلاصة الأمر أن الرأي الذي نتبناه في (شكل الحكم) يؤثر على رأينا في (من له الحق بالحكم؟). وعند القول بأن الأسلوب الناجح للحكومة هو الإشراف الخارجي على الحاكم لابد من اعتبار حقوق خاصة للناس، والناس بهذه الحقوق والتكاليف يتدخلون في نصب الحاكم أو عزله، ويستطيعون الإجابة على السؤال: (من له حق الحكم؟)، والشخص الذي يستطيع الحكم هو ذلك الذي نختاره، ويخضع لإشرافنا ونقدنا؛ لأنه عند القبول بهذا الحق، أي حق الإشراف والنقد والعزل، لا ينحصر الأمر عند هذا الحد، وتصبح هذه الثغرة أوسع وأوسع، وكل ما بيناه هو بداية، ومنشأ هذه الثغرة فاتحة لتدخل الحقوق غير الدينية للناس أو تكليفهم غير الحكومي، وعندما تفتح أبواب هذه الحقوق لا يوجد حد لتوقفها؛ لأن المسألة لا تنحصر في حق الإشراف؛ إذ عندما يكون لك حق الإشراف على السلطة يمكن أن تثبت حقك في الحكم بكل بساطة؛ إذ لا معنى لأن يكون لأحد حق عزل أحد من السلطة ولا يكون له حق تنصيبه في السلطة؛ لأن حق العزل أعلى من حق التنصيب، أي عندما تنال حق النقد تنال حق الفهم والتشخيص وحق التعيين. لذلك عندما يصادق أحد على حصة الناس في إدارة الحكومة يجب أن يعلم أن ذلك العمل لا يبقى منحصراً في ذلك المجال، وعندما يفتح المجال لذلك الحق سيملأ الفضاء كله. إن استقلال السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية يرجع إلى هذا الأصل، ويمكن الاستنتاج عندئذ أن هذا ما يجعل الحكومة ديمقراطية؛ حيث إن أحد أركان الحكومة الديمقراطية هو أن الناس فيها أصل، أي إن الناس هم المؤسسون والناقدون والمشرفون على الحكومة. إن الناس مستقلون عن الحكومة، ولكن لدوافع ذاتية (غير حكومية) يشاركون فيها بتكليف شخصي، ويبدو أن مثل هذه الحكومة لا تتنافى مع طبيعة تديّن الناس، ولكن في الجوهر لا تشبه تلك الحكومة التي تجعل مشروعية جميع أجهزة الدولة مناطة بموافقة الحاكم،

أو لا تذهب الى النظارة والرقابة الخارجة عن الحاكم.

إننا لم نبدأ البحث هنا من (حقوق الإنسان) أو (الحقوق الطبيعية والفطرية)، ولذلك استبعدنا المشاكل الناتجة من هذه المفاهيم، أما التاريخ الأوروبي فقد بدأ من (حقوق الإنسان) أو (الحقوق الطبيعية والفطرية)، وكذلك بدأ المرحوم مطهري في كتابه (نظام حقوق المرأة في الإسلام) من الحقوق الطبيعية والفطرية، وأكد على أن هذه الحقوق صحيحة ومتجانسة مع الأسس الدينية. طريقنا في هذا البحث كان الأسهل؛ لأننا بدأنا من القبول بأن السلطة المطلقة تعتبر خطراً، سواء كان الحاكم عادلاً أو غير عادل، ولذلك فإنّ انتخاب مجموعة مستقلة من خارج السلطة ضروري للإشراف عليها. وإذا ما تم قبول هذا القدر من الاشتراط فكل ما يتعلق بهذه النظرية يجعل من الحكومة بشرية، ومبنية على أساس الحقوق والتكاليف المستقلة للبشر، وكما ذكرت فإن هذا لا ينافي مفاهيم التديُّن. إن الإنسان؛ لآدميته، يملك حق مقاومة الظلم، كما أن له نفس الحق؛ لكونه متديناً. وإنه يكسب هذه الحقوق دون أن تمنح له من وسيط أو حكومة، وله الحق في مزاولتها مستقلاً.

طبعاً إن لسان الدين هو لسان التكليف، وبدل أن يتحدث عن حق الإشراف يشير إلى تكليف الإشراف، وهذا الاختلاف ـ والذي يعد اختلافاً مهماً ـ سوف لن يكون له تأثيرٌ على هذا البحث؛ إذ إن هذا الحق ونظائره هو من الحقوق الفطرية والإنسانية، التي لم يأتِ بها أي دين، ولكنّ دين الحق يؤيدها.

وبشكل عام حتى نتمكن من الحصول على حكومة دينية موفَّقة لابد من إشراك الحقوق غير الدينية للناس، وعندما نتمكن من ذلك تتبعها الحقوق المختلفة، وفي النهاية بدل أن تكون الحكومة مقتصرة على حقوق الحاكم تصبح ذات طابع منهجي، منهج لإدارة صحيحة للمجتمع ولخلق فضاء ملائم للإيمان والتجربة الدينية.

٥ ـ الدولة الإسلامية بين الأهداف والآليات

يمكن أيضاً طرح سؤالين آخرين حول الحكومة:

السؤال الأول: ما هي الغايات والقيم التي يرجو المتدينون تحقيقها من خلال الحكومة؟

السؤال الثاني: ما هي السبل لتحقيق هذه القيم والغايات؟

والسؤال الأول يؤكد على (المبادئ)، بينما يؤكِّد السؤال الثاني على (الأساليب).

يبدو واضحاً أن التساؤل الثاني ينبع من أمر ذاتي غير ديني، ومبنيّ على الأسلوب. وهذا التساؤل هو عن أسلوب إدارة الحركة من النقطة ألف إلى النقطة باء. وإذا كانت النقطتان الف وباء على الأرض أو في الهواء فلابد عند البحث عن الإجابة مناقشة علم الميكانيكا؛ وإذا كانت هاتان النقطتان في المجتمع فلابد من الاستعانة بعلم الاجتماع وعلم النفس. الأسئلة العلمية ـ التجريبية بشكل عام ليست ذات طابع ديني، وبالطبع قد يقوم الدين بتعليم بعض هذه الأمور، ولكن إذا لم يقم بتعليمها فالناس بما يمتلكون من قدرات عقلية يمكنهم الاهتداء لها، وإذا ما قام الدين بتعليمها فهذا لا يعني أنها ذات أصل ديني. إن أسئلة الأساليب ـ أساليب الحكم ـ لا تختلف عن الأسئلة الطبية أو الهندسية أو المعمارية وغيرها، وعندما نريد أن نتعلم كيفية بناء البيت لا نذهب إلى الدين، بل نبني بيتاً موافقاً لموقعه في المدينة أو المنطقة، ويصدق هذا الأمر على كيفية بناء المجتمع. إن الإجابة عن هذا السؤال العلمي: ماذا نفعل للسيطرة على التضخُّم؟ ليست في الدين، وإنما يجب البحث عن الحل في العلم. وأيضاً إذا سألنا ماذا نفعل حتى تصبح أية حكومة حكومة موفقة؟ يتحول هذا السؤال إلى أسئلة، من قبيل: ما هو شكل التعليم والتربية؟ وما هو شكل الاقتصاد؟ وما هو شكل حياة وسكن وصحة الناس؟ وغير ذلك. إن آحاد هذه الأسالة علمية، والدين من حيث هو دين لا يتحمل مسؤولية الإجابة عن أسئلة الأساليب والإدارة، وإننا نرتكب خطأً بطرح هذه الأسئلة على الدين.

الحقيقة أن هذا الجانب من الحكومة ذو جانب عقلي، أي إن عقلاء المجتمع يتعاونون مجتمعين في إدارة الحكومة، ويعملون على إصلاح شأنها، كما هو الحال عند

تنظيم إدارة الأمور المتعلقة بالصحة والعلاج، وبالطبع فإن سلامة تنظيم الأمور تخضع لميزان المستوى العلمي للعصر، أي إن الجهلاء من الناس سوف تكون لهم حكومة فاشلة وغير ناضجة، وتدبيرهم العقلي سوف يكون ناقصاً، وبلا شك فإن البشر من العقلاء والحكماء والباحثين سوف يكون تدبيرهم العقلي أكثر نضجاً.

ونرجع للأسئلة ذات الطابع القيمي، في نطاق القيم هناك مجموعة تعد من الدرجة الأولى، وهي مقبولة من كافة العقلاء ومطلوبة من قبل كافة البشر، ولا يختلف عليها من حيث المبدأ أحد. مثلاً: لا يخالف أحد (العدالة)، ولا ينفي أحد مناهضة الظلم، ولا يخالف أحد المجتمع المتمدِّن والواعي. والواقع أن هذه المعايير دليل على أحقية الدين، فالدين الذي لا يسوق الناس إلى العدالة يشك في أحقيته، والدين الذي يدعو الناس للظلم يشك في أحقيته. إن هذه القيم عامة، وليس لها جوهر ديني، ولكن الأديان تستند عليها، وتتقوم أحقيتها وديمومتها بها. وبعبارة أخرى: إذا ما خالف دينٌ هذه القيم يصبح ديناً باطلاً. إن الأديان تعلِّم هذه القيم العامة وذات الدرجة الأولى للناس، ويعتبر من مهامها الرئيسة. يتقبل عامة الناس هذه القيم بشكل أفضل عند أخذها من الدين، ويعتمدون بشكل أقل على تحكيمهم العقلي، أو فقُلْ: لا يجهدون عقلهم بالتحكيم؛ لأن استقبال قلوبهم لخطاب السماء أكثر صدقاً وتقبلاً. إن دعوة الدين الناس إلى العدل والإيثار والإحسان ومقارعة الظلم أكثر استقبالاً واستحساناً من الذين يدعون إليها بدوافع إنسانية وأخلاقية. فعلى الرغم من عدم اتصاف هذه القيم بالجوهر الديني إلا أن الأنبياء عملوا على توجيه الناس إليها ولفت انتباههم. إن الأنبياء أطباء بلا أجرة، ومعلمون بلا مقابل، لا ينحصر خطابهم بين الحكماء والفلاسفة، بل يتجاوز إلى عامة الناس، حيث يعلم الأنبياء الناس الكثير من الأمور التي لا يستطيعون التوصل إليها بمفردهم. لهذا يُقال: إن الدين يعد بمثابة سند لهذه القيم الأخلاقية؛ لأن هذا الخطاب مصدره السماء، ويستقبله الناس بشكل أفضل، مما يعزِّز ويُرسِّخ هذه القيم في قلوب الناس. إن تدين الكثير من المجتمعات يعود بدرجة

كبيرة إلى أن الناس في هذه المجتمعات عارفين وعاملين بهذه القيم، ولكن ـ منطقياً ـ هذه القيم أوسع من الدين، ولهذا السبب علّمت الأديان كلها هذه القيم، وإذا لم يحصل ذلك فالنقص والخلل في عملهم، لا في القيم نفسها. وإذا ما تجاوزنا هذه القيم العامة نجد أن هناك قيماً ذات مرتبة ثانية أو ثالثة، والتي قد تكون مشتقة من تلك القيم المتقدمة، مثل: حسن القناعة، وقبح التكبر؛ أو منبعثة من روح التدين، وذات جوهر ديني، مثل: التوكل، والرضا بقضاء الله، وشكر النعمة، وحرمة الربا، و...؛ أو الأحكام العملية والجسدية، كحرمة شرب الخمر، ووجوب الحجاب على المرأة، والتي تعد بعضها في الأديان المختلفة مختلفة، أو قد تكون مشتقة من القيم العالية. إن المجموعة الأخيرة هي الأحكام الفقهية التي سوف نتحدث عنها في ما بعد.

أما القيم العامة، كالعدالة، فهي مرتبطة بوجود الحكومة، لا دينية الحكومة. الحكومة التي تريد طريق النجاح لابد لها من السير في طريق القسط، وبالطبع الدين يؤيد الحكومة العادلة، لكن عدالة الحكومة لا تستقي من الدين. نعم، إن الله قد أمر بالعدل، إلا أن الأمر الإلهي لا يعرف أو يحدد جوهر العدالة، وكذلك الخمر وقتل النفس والفحشاء لا تستمد تعريفها من الأمر والنهي في الدين، ولهذا السبب فإن ماهية العدل في المجتمع الديني وغير الديني واحد، وما يعمل عليه الدين كحد أقصى هو الكشف عن العدالة، وليس إيجادها أو تأسيسها، وأما قيم الدرجة الثانية والثالثة (القناعة، التوكل، التواضع، شكر النعمة، والعبودية....) فهي ما تقتضيه روح الإيمان والتجربة الدينية، وتقوم الحكومة الدينية على خدمتها، وحراستها، ودعم الفضاء الاجتماعي لإنتاجها واستشرائها الحر، وهذا ما يتطلع إليه المؤمنون، وسوف نتحدث في ما بعد عن الأسلوب غير المباشر لتدخل الدولة في هذا الإنتاج والتحقق. والنتيجة أن للحكومة جانبان: الأول: الجانب الإداري والمنهجي، وهو غير ديني تماماً، وذو طابع أشمل من الدين؛ والثاني: القيمي، الذي له جوهر ديني، والحكومة تعمل على خدمة كلا الجانبين.

٦ ـ الإسلام الفقهي الدنيوي والإسلام الروحي الأخروي، تجاذبات أمام الدولة الدينية

يؤكد الموضوع السابق على ضرورة طرح هذا التساؤل: (الحكومة الدينية أصلاً خادمة لديننا أم لدنيانا؟). في العادة يرى العاشق تجلي الكمال التام في معشوقه، وتجاوز منزلة العشق إلى منزلة التعقل أمر غاية في الصعوبة، والجمع بينهما أمر صعب.

يصعب على المخمور مراعاة الأدب ليس عجباً في الغائب عن ذاته[1].

العاشق مخمور والعاقل من أهل الأدب ومعلم له، والجمع بين هذا وذاك أمر عسير. والتدين هو منزلة من منازل العشق، نعم، إن شيئاً من الآفات المتعلقة بالتدين هي من هذا العشق والعاشقين. وبالطبع فإن النظر إلى المتدينين من هذه الزواية لا يجعلهم في موقع الذم، إلا أن مهمة الدين أعظم من ما يمارسه العاشقون. إن الحاجة هنا أيضاً للعقلاء؛ إذ عندما تنظر لشيء ما بنظر العاشق لا يمكن أن تلاحظ عيوبه، ولا يمكن أن ترى الواقع بشكل صحيح، وعندما يكون المرء عاشقاً للدين سيطلب له من الشمولية ما قد يفوق ما يتمكن منه الدين. يتوقَّع الكثير من المتدينين أن يصلح دينُهم دنياهم كما يصلح آخرتهم، أي يتوقع من الدين أن يعالج جميع المسائل، الصغيرة منها والكبيرة، الدنيوية منها والأخروية، ولكن هذا التوقع ليس له عليه دليل عقلي أو شرعي، والدليل الوحيد على ذلك بين المتدينين هو عشقهم للدين، ولرغبتهم في بلوغ معشوقهم مراتب الكمال. وإذا كان هذا التوقع مقبولاً بين العاشقين فهو مرفوض بين العقلاء، ولابد من السعي لتصحيحه، فهل يتحمل واقعاً الدين هذه الأمور المكلفة والثقيلة؟ وما هو الحد الأقصى الذي نطلبه من الدين؟

إن ما أريد استعراضه هو أنه إذا ما أردنا بناء حكومة فقهية، كما يذهب إليها الفقهاء، وننظر للدولة بنظرة حقوقية، أي ننظر للدولة بمنظار الجهة المنفِّذة للأحكام؛ أو نبني

---

(١) من أشعار مولانا جلال الدين الرومي في المثنوي، الكتاب الثاني، البيت ١٣٩٤.

حكومة دينية، بمعنى توفير الفضاء المساعد للانتخاب الواعي والحر للدين والتجربة الدينية، ففي كلتا الحالتين يجب أن تكون توقعاتنا الدينية والدنيوية من الحكومة الدينية والفقهية في الحد الأدنى، وإن إصلاح دنيانا وديننا يجب أن يكون من طرق أخرى.
ولنفرض أن الحكومة الدينية هي الحكومة الفقهية، وكي تتضح أبعاد وحدود الحكومة الفقهية لابد من التنقيب في جوهر وطبيعة الفقه، وسوف أوضح هذا الأمر بشكل مختصر بالاستفادة من آراء الإمام محمد الغزالي: يتكفل الفقه بالأعمال الظاهرية أو ظواهر الأعمال، كالعبادات والمعاملات، وهو في مجال الأعمال العبادية الفردية والمعاملات والعلاقات الاجتماعية لا يتعدى حد الظواهر، وفي الأساس لا تتعدى رؤية الفقيه حد الظاهر، عندما ننظر مثلاً إلى (اعتناق الإسلام) فالدخول للإسلام من الجانب الفقهي هو قول: أشهد إن لا اله إلا الله وأشهد أن محمد رسول الله. إن ذكر هذه الجملة على اللسان في نظر الفقيه كافية لاعتناق الإسلام، ولا يهم الفقيه ما يدور في داخل قلب ذلك الفرد، ولا يستطيع أن يكون مطَّلعاً على ذلك. هذا النوع من اعتناق الإسلام يصلح للدنيا أي إن الفرد بمحض تلفظه للشهادتين ينضمّ لطائفة المسلمين، ويمكن تزويجه أو الزواج منه، وعند الوفاة يدفن في مقابر المسلمين، وغير ذلك، ولكن هل مثل هذا الإسلام صالح للآخرة؟ وهل التدين ينحصر في لفظ الشهادتين باللسان؟ إذاً الإسلام الفقهي هو الإسلام الظاهري، وينحصر في هذا. ولننظر إلى مثال ثانٍ، وهو الصلاة، فمن الجانب الفقهي لابد للفرد قبل الصلاة وخلال أداء الصلاة من مراعاة بعض الآداب الخاصة، مثلاً: لابد من إجراء الوضوء بشكل خاص، ويقف مستقبلاً الكعبة، ويقرأ سور خاصة، ويجري حركات معينة. إذا ما قام المرء بالصلاة بشكل مطابق لآدابها وشروطها، ولكن من بدء الصلاة إلى انتهائها كان ذهنه مشغولاً بالبيع والشراء، فصلاته من الجانب الفقهي صحيحة، ولا إشكال فيها، أي إن الفقيه يحكم بصحة صلاة هذا الفرد، ولا قضاء عليه. هذه هي الصلاة النموذجية المطابقة للفقه، ولكنها ليست الصلاة الحقيقية، والفقه لا يطالب أو يتعدى إلى أكثر من الظاهري منها،

أي أنه لا يطالب إلا بالحد الأدنى من الصلاة، لا بمعنى أنه مخالف للصلاة الأفضل والأعمق، ولكن الجانب العميق في الصلاة غير مرتبط بفن الفقه؛ لأنه لا يتحدث إلا عن الظواهر. وينطبق هذا الحكم على«الخمس» و«الزكاة». وينقل الغزالي عن أبي يوسف، الذي يعتبر أحد كبار الفقهاء، ومن تلاميذ أبو حنيفة، أنّه كان يتهرب من دفع الزكاة، وذلك بوهب أمواله عند بدء السنة إلى زوجته، وبذلك لا يوجد لديه شيء ليدفع زكاته، وبعد مضي سنة يقول الفقيه لزوجته: هبي ذلك المال لي، وبهذا الشكل لا تتعلق بذمته أية زكاة، عندما ذكروا هذا الأمر لأبي حنيفة أجاب: ذلك من فقهه، أي لأنه فقيه وعلى دراية بالأمور الدقيقة، ذلك من فقهه، لكن من فقه الدنيا، فهذا الفقه فقه دنيوي، ويحقق للمرء غايته الدنيوية، لكن ليس له ثواب الآخرة؛ لأن الزكاة هي لتطهير القلب من حب المال[1].

هربتم من دفع الزكاة بالأساليب الفقهية بعدما قبضتم، ولكن ماذا نفعل بهذه الرذائل الأخلاقية، كحب المال؟

نعم، إن الحيل الشرعية تعبر بشكل جيد عن الجانب الدنيوي للفقه، أي عدم قدرته على توفير السعادة الأخروية. إن العوام يجهلون هذه الحيل، لكن الفقهاء يعلِّمون الناس. إن الناس يجهلون الأمور الفقهية المعقَّدة للهروب من التكاليف، وهذه الأمور الدقيقة يحيط بها الحقوقيون. تعلم الرسائل العملية الناس ـ على سبيل المثال ـ وبشكل صريح الوسائل التي من خلالها يتجاوزون الإشكال الشرعي في التعاطي مع الربا، أي تعلم الناس عند الاقتراض أو الإقراض أن يعملوا العمل الكذائي، ويتلفظوا بالصيغ الكذائية، حتى يصبح تعاطيهم للربا حلالاً، بل لا يُسمى ذلك ربا، ويصدق عليه البيع مثلاً. بشكل عام يتكفل الفقه بيان صحة أو فساد ظواهر الأعمال، ويهتم بالعمل

---

(١) هذا هو الحد الأدنى من خواص الزكاة وآثار الزكاة والتي تذهب بهذه الحيلة الفقهية. وإذا اعتبرنا الزكاة ضريبة حكومية مائة بالمائة، ولا نرتب عليها أي أثر أخلاقي، فالحكم على دنيوية الزكاة يصبح أوضح وأعمق.

الظاهري، ولا يخطو أكثر من ذلك للأمام. وعليه فالإسلام الفقهي لا يعتبر الإسلام الواقعي. وبمعنى آخر: الفقه يقتنع بالإسلام الظاهري، ولا ينظر إلى خلوص الإيمان أو عدم خلوصه؛ والكفر الفقهي لا يعتبر كفراً واقعياً، أي كل من لم يكن مسلماً (الكافر الفقهي) هو معاند للحقيقة وناكر لله، وبذلك يستوجب العقاب، أو كل من لم يتلفظ بالشهادتين هو الكافر. إن الصلاة الموافقة للفقيه ليست الصلاة الواقعية، وإن الصوم الموافق للفقيه ليس الصوم الواقعي، وأنا لا أنكر إمكانية جمع هذه الظواهر بالحقائق الباطنية، ولكني أريد التأكيد على أن الحقيقة الباطنية ليس لها مكان في الفقه، ولا تعتبر شرطاً في صحة العمل، وبإمكانك أداء صلاة دون حضور القلب، لكنها ليست الصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبإمكانك أداء الصلاة بحضور القلب، والصوم بتمام الشروط المعنوية والباطنية، وبإمكانك أن تقضي تمام نهارك في الغيبة والكذب، ومع ذلك تمتنع عن المفطرات الفقهية. إن النوع الثاني من الصوم صحيح فقهياً، ولكنه ليس الصوم الذي ينشده الدين؛ لذلك لابد من التمييز والبحث بين حدود الأعمال المناسبة للفقه والمناسبة للدين.

وتتضح المسألة هذه بشكل أوضح في المعاملات حيث يظهر الفقه على هيئة علم دنيوي كامل العيار، ويطرح ويعالج أنواع الحيل لحل المشكلات الحقوقية، ويظهر مرونة فائقة في ذلك.

وبالنظر إلى القضايا السالفة إذا اعتبرنا الحكومة الدينية حكومة فقهية، أي حكومة قائمة على أساس تكاليف الناس، ومشتقة أو مستخرجة من الأحكام الفقهية، ومكلفة بإجراء الأحكام الشرعية، ففي هذه الحالة نستطيع تحديد حدود ومجال هذه الحكومة.

محتوى الحكومة الفقهية ديني من جانب؛ لأنها مبنية على الفقه، وبما أن الفقه في ذاته لا يتعدى حدود الظواهر يجب أن لا نتوقع منه أكثر من حفظ ظاهر الدين. وبعبارة أخرى: في دائرة الحكومة الفقهية ليس بالضرورة أن يضعف أو يقوى إيمان الناس، وما يحفظ هو الظواهر التي تصلح للدنيا، وليس بالضرورة للآخرة. هذا من جانب إصلاح

أمر الآخرة، أما في ما يصلح الدنيا فالفقه يتناول حل المشاكل الحقوقية، وليس كل المشاكل؛ لأن الفقه ليس علماً في التخطيط؛ ولذلك في إصلاح أمر الدنيا يعمل بالحد الأدنى، أي إنّ الحكومة الفقهية تُصلح الحد الأدنى من أمر الناس الدنيوي والأخروي. تبقى أمور أخرى ضرورية لإعمار الدنيا والآخرة خارجة عن حدود وتصرف وشؤون الحكومة الفقهية[١].

قد نظرنا هنا بقوة إلى شبهة المصطلح، وأحطنا بالكامل بمفهوم الحكومة الفقهية، أي كل ما يتوقعه الفقهاء من الحكومة الدينية في المجتمع قد أخذ بنظر الاعتبار، ولنفترض إمكانية تنفيذ كامل مطالب الفقهاء في الحكومة الدينية، وتنفيذ كافة الأحكام الفقهية في المجتمع، فإن الحكومة الفقهية من حيث إنها فقهية لا تتجاوز قوتها أكثر من حفظ الظواهر، وتستطيع فقط أن تصلح أمور الناس الدنيوية التي تحفظ فيها الظواهر الفقهية، وأما إعمار الدنيا فذلك أمر آخر. وما هو مؤكَّد أن ما يقع في الخارج لا يمثل تطابقاً كامل العيار مع تلك الصورة التي يُنشدها الفقه؛ لذلك وبالنظر إلى طبيعة الفقه يجب تصحيح تطلعاتنا من الحكومة الدينية ـ الفقهية.

وإذا ما افترضنا من طرف آخر أن هناك حكومة دينية، ومصدرها إيمان الناس، وهي حارسة لهذا الإيمان؛ لأن الإيمان ذاتاً أمر حر، وحراسة إيمان الناس هي حراسة الشروط التي توفر إمكانية هذه الحرية، كما نعلم أن إيمان الناس بشكل عام من مسؤولياتهم. إذا كنت تظن أن الإيمان هو لنيل السعادة الأخروية فإن ذلك من اختيارك الحر، ولا تستطيع الحكومة أن تفرضه عليك لتصبح سعيداً في الآخرة، فإن الإيمان بالجبر ليس إيماناً، وما نريد قوله: إن الحكومة الحارسة لإيمان الناس ليس لها تدخل في آخرة الناس. وبعبارة أخرى: دورهم في إيمان الناس هو الحد الأدنى؛ لأن السعادة الأخروية هي

---

(١) تمت الإشارة سابقاً وبشكل أكثر تفصيلاً إلى الحد الأدنى للفقه، واختلاف الأحكام الفقهية عن البرامج العملية. انظر إلى (خدمات الدين وحسناته)، وأيضاً (ما كان باسم بازرگان لا بصفته) في مجلة كيان، في العددين ٢٣ و٢٦.

ضمان الإيمان الحر، وإن الإيمان الحر لا يتولد بالفرض أو التلقين من قبل الحكومة. وما تقوم به الحكومة هو توفير الفضاء المناسب والمساعد لحرية الإيمان، كما سيأتي الحديث عنه. إذاً الحكومة الدينية بما أنها دينية لا تتدخل كثيراً في آخرة الناس، وإذا أرادت أن تقوم بأي عمل فهو لدنيا الناس.

٧ـ الدولة الدينية خادمة الدنيا في طريق الآخرة

بلغنا هنا إلى ما تقوم به الحكومة الدينية لدنيا الناس الذي ينقسم الى قسمين:

الأول: الاحتياجات الأولية، كالصحة، والسكن، والدواء، والغذاء، والملبس، والأمن، والنظام، وأمثال ذلك.

الثاني: الاحتياجات الناعمة، كالفن، والدين، والمعنويات، ونظائرها.

يقول مولوي: الإنسان في الأول حريصٌ على الخبز؛ لأن الخبز عمود النفس وقوتها، ولكن عندما استغنى عن الخبز أصبح عاشقاً لمدح الشعراء[1].

إن هذه أقوال حكيمة يؤيدها أصحاب الفكر اليوم. نحن البشر في أسر احتياجاتنا الأولية؛ لأنها شرط البقاء، وبتعبير مولوي (عمود النفس)، وإن بقاء وديمومة الحياة مرهون بها، وعندما تحل هذه المطالب الأولية نتفرغ للأمور اللطيفة؛ فإن المبتلى بطلب الخبز والسكن، أو الذي يعاني من فقدان الأمن الوظيفي والسكن، غافل عن الفنون الجميلة، ويقال عندنا في الأمثال: (البطن الجائعة لا تفهم الدين والإيمان)، أو (البطن الجائعة لا تفهم معنى الحب)، فليتوجه الناس إلى القيم، والمعنى أنه لابد من تخليصهم من قبضة الاحتياجات المادية. إن الصوفيين ظنوا أن ترك الدنيا يدفع الإنسان إلى المعنى، ولكنّ الحقيقة أن الإنسان يتحرر من المشاكل الدنيوية بحل المشاكل، لا بالهروب منها. ويؤكد أحد العظماء أنه لابد من إعطاء حصة للجسم حتى نتمكن من

---

(١) المثنوي، الكتاب الرابع، الأبيات ١١٩١ و١١٨٩.

التفرغ لأرواحنا، لابد من إرضاء وإقناع الجسم وليس قتله. إننا منظومة من الجسم والروح، وإن حياتنا منظومة من الدنيا والآخرة، ولذلك لا نستطيع غض النظر عن أحدهما، ولابد من تلبية حصة الجسم، وإعطائه حقه حتى يهدأ، لنلبي احتياجاتنا الروحية. وبمعنى آخر: إن التوجه للمعنويات لا يتحقق إلا بتوفير الاحتياجات الأولية، والتمتع بالحد الأدنى من الكفاف، مثل: الصحة، والسكن، والطعام، واللباس، والنظام، والأمن، والعدالة، وبعد تجاوز هذه المرحلة يتوجه الإنسان للاحتياجات اللطيفة، مثل: حرية التعبير، والإبداع الفني. إنّ حرية التعبير مثلاً تطرح بشكل جاد للذين تجاوزوا معالجة أمورهم واحتياجاتهم الأولية، ولذلك قيل: إن الديمقراطية هي النظرية السياسية للمجتمعات المتقدمة، أما المجتمع النامي فيتعامل مع الديمقراطية وحرية التعبير بجدية؛ لأن هناك من الاحتياجات ما هو أولوية، ويجب السعي لمعالجتها، وعندما يستغني البشر عن الخبز يطلبون مدح الشعراء، أي يتوجهون للاحتياجات اللطيفة.

والمسألة الأساسية والمهمة هي أن الدين من الاحتياجات اللطيفة للناس، والذين يأخذون بالتفكير في الله والآخرة وما وراء الطبيعة على محمل الجد هم أولئك الذين فرغوا من همّ الطبيعة. إذاً بلوغ ما وراء الطبيعة يتم من خلال عبور سلم الطبيعة، وكما أسلفنا القول: إن التخلي عن الطبيعة ليس بمعنى التصوف وترك الدنيا، وإنما بمعنى حل مسائل ومشاكل الدنيا، فمن لم يحرر يديه ورجليه من قيود الطبيعة لا يستطيع أن يطير في عالم ما وراء الطبيعة بقلب مستعد، ولا يستطيع مثل هذا أن يذكر الله، وهو يعاني من فقرٍ جدارُه ملاصقٌ لجدار الكفر (كاد الفقر أن يكون كفراً). إن من يتوجه لله بنية الطمع في نيل حاجاته الدنيوية لا يمكن أن يكون عابداً حقيقياً، وبالطبع لا نستطيع إلقاء اللوم والعتب على مثل هؤلاء الناس؛ إذ إن الله غاية تبرر كل الأعذار لتوجُّه الناس إليه، حتى لو كان بحجة الخبز، ولكن طلب الله للخبز وحوائج الدنيا ليس طلباً لله، كما يقول سعدي:

الصديق للمصلحة يعني النظر إلى إحسانه أنـــت في أســـر نفســك لا الصــديق

فيعني عندما نريد الله لحاجاتنا الأولية فنحن في الواقع نطلب أنفسنا ونقصدها، ونستفيد في ذلك من الله. إن هذا العمل متفق مع المنطق الرؤوف للدين، وإن الله ـ الرحيم ـ لا يطرد مثل هؤلاء العباد، بل يقبلهم بكرمه، ولكن الوقوف عند هذا الحدّ، وعدم التقدم للأمام، لا يفي بشرط العبودية.

عنـــدما تقبـــل يد الملك تستحق الذنب بفعل تلك القبلة[1]

إن التدين في شكله الرفيع جزءٌ من الاحتياجات اللطيفة للإنسان، ويصبح أمراً جاداً عندما ينتهي من احتياجاته الأولية تماماً، أي بعد حل إشكال الماء والخبز والسكن والصحة، هناك يستطيع أن يتوجه لله بشكل حقيقي، ويضع القضايا المعنوية نصب عينيه؛ ليبلغ بوجوده تحقيق إيمان العارفين والعباد الحقيقين، ويحرر إيمانه من الاستضعاف والأسر في دائرة الخبز والماء والطعام. من هنا نستطيع التفرغ للإجابة على ما تستطيع أن تقوم به الحكومة الدينية للناس، فالحكومة الدينية هي حكومة لمجتمع المؤمنين، والتي تقوم بحل ومعالجة احتياجاتهم الأولية؛ ليتمكنوا من التفرغ والتصدي لاحتياجاتهم الثانوية، وبالطبع إن أحد هذه الاحتياجات اللطيفة هو الاحتياجات الدينية.

وبمعنى آخر: إن خدمة دنيا المؤمنين هي في الواقع خدمة لآخرتهم، وبهذا المعنى تصبح روح الحكومة دينية، بالرغم من أن الحكومة ليس لها شكل وجسد محدد، وتتخذ في كل عصر شكلاً معيناً، وبهذا المعنى تتحقق حراسة حرية الإيمان؛ لأن أسير الماء والخبز والسكن لا يشعر بالأمان، ولا يعتبر حراً، ومثل هذا لا يمكنه الحصول على الإيمان الحر. إن خدمة الدنيا هي بالحد الأدنى؛ لأن الاعتبار الديني للحكومة لا يتطلب أكثر من رفع ما تسببه الدنيا من متاعب، ولكن ما هي المتاعب الواجب رفعها؟

---

(١) المثنوي، الكتاب الأول، البيت ١٧٦٨.

وماهي الإجراءات الناجعة؟ والتساؤل الثاني هو الذي يمثل الحد الأكثر. إن مهمة الحكومة الدينية هي إزالة أغلال الطبيعة من أيدي وأرجل روح البشر المتطلعين للتدين فقط، لكن شتّان بين إزالة القيود والهرولة المملوءة بالشوق. الحكومة الدينية هي دينية منهجية، إنها تعمل بالحد الأدنى في إعمار دنيا المؤمنين، وليست مكلفة باقتياد الناس مكبَّلين إلى الجنة، ومهامها تنحصر في تحرير المؤمنين من قيود الخبز والدواء والمأوى والاحتياجات الأولية؛ لتوفير الفضاء للتأمل، والغوص في احتياجاتهم الثانوية من الإيمان المرهف، ومن خلال هذا الطريق يؤمِّنوا ـ باختيارهم ـ سعادتهم الأخروية. والحكومة الدينية تصبح بهذا نظير المعالج. ليس لدينا طب ديني، وإذا كان لدينا ذلك فمعناه لا يتجاوز أكثر من علاج جسم المؤمنين؛ لتحرير أرواحهم، ويصبح في متناول أيدي المتدينين السير في عوالم المعنى، لذلك فالطب الديني ـ على فرض وجوده ـ لا يتعدى أكثر من علاج جسم المؤمنين، وبعبارة أخرى: علاج غير مباشر، من خلال خدمة المؤمنين تكون خدمة الدين. ولا يعني العلاج هنا تغيير طبيعة الطب لاستخراج أدوات ووسائل خاصة ومختلفة لمزاولتها، أو استخراج مفاهيم طبية من النصوص الدينية. إذاً الحكومة الدينية هي الحكومة التي تخدم ـ بشكل غير مباشر ـ دين المؤمنين عن طريق خدمة مجتمعهم، ولا يعني هذا تبدل معنى الحكومة، أو استخراج طرق جديدة للحكم من الدين؛ ولذلك فإن الحكومة الدينية ليس لها معنى إلا في مجتمع المؤمنين الذين تعمل على خدمتهم. ولكن الحكومة هي حكومة، ولها ماهية واحدة، سواء في المجتمع الديني أو غير الديني، ولا يؤثر على مضمونها أن تكون دينية أو غير دينية، باستثناء أن الحكومة تصبح ذات صبغة دينية في مجتمع المتدينين، والطب والعلاج من تلك الجهة لا يقدم شيئاً سوى إزالة المرض. إن الإنسان المعافى وإن استمرت حاجته للطب يجب أن لا تنحصر قناعته بإزالة المرض، ولكن لأجل تحقيق التطور والازدهار في مجال السياسة والتجارة والعلوم والصناعة يجب أن لا يجعل مصيره بيد الأطباء، وإنما الازدهار في هذه الحقول منوط بعزمه.

٨ ـ الدولة الدينية وغير الدينية، ظاهرتان مختلفتان أم ظاهرة واحدة؟

كما جاء في الحديث السابق فإن الحكومة الدينية بالإضافة إلى أنها دينية فهي حكومة، ولذلك فالحكام يجب عليهم الحكم، يعني الإجراءات الإدارية، ولا شيء آخر. ليست الحكومة تلك التي يدور في خلدها أهواء تقليد الأنبياء أو الآلهة، أو الظهور بمظهر فوق الطاقة البشرية، أو معاملة الناس كالخدم، أو إرغامهم على مدحها، وغير ذلك. إن الحكومة الدينية في ذاتها وأصلها حكومة بشرية لا أكثر ولا أقل، ويجب أن تكون مثل سائر الحكومات، وإنما كان الجانب الديني أحد سماتها لأن تلك السمة هي قيام الجهاز الحكومي على خدمة مجتمع المؤمنين. ومن الممكن أن نتساءل ـ بناءً على التصور الذي تم إعلاه عن الحكومة الدينية ـ: ما هي الفوارق التي يمكن أن تكون بين الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية؟ في الواقع يجب أن لا يتوقع وجود فوارق واضحة بين الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية؛ إذ ليس من المتوقع أن يمشي العقلاء على رجلين ويمشي المتدينون على رؤوسهم، فما هو الإشكال في بلوغ المجتمعات إلى فهم شكل الحكومة الصحيح والمطابق لفهمنا للحكومة الدينية؟ لماذا يخطر ببالنا أنه إذا حصلنا على خطوط وأسس الحكومة الدينية فالنتائج يجب أن تختلف عن تلك التي يتم التوصل اليها عن طريق التعقل والحوار والتشاور؟ أذكر هذا الأمر من باب الاستغراب والاستنكار لبعض الأمور التي يذكرها القرآن، والتي يذكرها أيضاً الكثير من العلماء والفلاسفة.

والجواب: لا يوجد اختلاف، وهل من المتوقع أن يقع تناقض بين العلم والدين؟! إن مسيرتنا يجب أن تتجه للتقريب بين هذين الاتجاهين، حتى تصبح بالتدريج الآراء العلمية الواردة في الدين والاكتشافات العلمية متطابقة وغير متناقضة؛ لذلك يجب أن لا نستغرب أو نستنكر أن نرى تقارب الطرق البشرية والإلهية. ولا يوجد أي إشكال في بلوغ العقل إلى ذلك المكان الذي بلغه الدين، أو يستطيع البلوغ إليه، وناهيك عن

عدم الإشكال فهو أمر ممدوح. ما ندعيه أن الحكومة الدينية بالتعريف والشرح الذي بيناه ليس فيها فارق عن حكومات العقلاء من البشر، من حيث الشكل، ومن حيث كونها حكومة، وإن الفارق الجوهري بين الحكومة الدينية وغير الدينية ليس في الشكل، وإنما في الغاية، فإن الحكومة الدينية تصلح دنيا المؤمنين بكل وعي وهدف؛ ليتمكنوا من إصلاح آخرتهم، وهذه هي غاية الحكومة الدينية. إن إعمار الدنيا هو على حد سواء في كلا النوعين من الحكومة، ومن البديهي أن هذه الغاية أو هذه الروح لا يمكن أن تكون حية إلا في مجتمع مؤمن، أي إن المؤمنين الجادين في إصلاح آخرتهم يحلقوا إلى الله إذا ما تحرروا من أغلالهم، ولهذا السبب فإن الحكومة الدينية لا تتحقق إلا في مجتمع متدين، وخدمة دنياهم هي خدمة لآخرتهم. والفرق الآخر للحكومة الدينية وغير الدينية، والناتج من التفاوت السابق، هو أن الحكومة الدينية قد تأسست بواسطة المؤمنين والحكومة غير الدينية ناتجة من مجتمع غير ديني. إن الحكومة لا تمنح للناس شيئاً سلفاً، وإنما الحكومة ناتجة من المجتمع، وما تظهره هو ما عند الناس. فكل عرق ونبض للحكومة هو من المجتمع، والحكومة ليس لها وجود أكبر من المجتمع، وإنما هي جزء لا يتجزأ منه، وتتشخص بقدر ما يصب المجتمع فيها، فإذا صبّ المجتمع في الحكومة قيماً عالية فالحكومة تعكس هذه القيم وتدافع عنها؛ وإذا صب فيها القيم الدنيئة فالحكومة تعكس أيضاً تلك القيم. إذاً الحكومة الدينية وغير الدينية تنبع من اختلاف المجتمع الذي تتأسَّس فيه، والاختلاف الجوهري بين المجتمع الديني وغير الديني هو في إيمان الناس والعمل المسبوق بهذا الإيمان، فالمجتمع المتديِّن له غايات دينية، وهو يبحث عن الله بروح محلقة في ما وراء الطبيعة؛ لذلك عندما تلبي الحكومة احتياجاته الأولية ـ شاء أم أبى ـ سوف يبادر للبحث عن حاجاته اللطيفة؛ أما إذا كان المجتمع غير متديِّن فحكومته تصبح غير دينية، والناس يؤمِّنون احتياجاتهم الأولية والثانوية (ما عدا الدين) بكلّ رضا.

٩ ـ دور المفكِّر في المجتمع والحياة

دور المفكِّر في المجتمعات ـ ورجال الدين بالخصوص في المجتمع الديني ـ يتضح هنا، فدور المفكرين تأمين الاحتياجات الثانوية، وهم من ينتج الفكر والفن والنقد والرأي؛ ولذلك فإن طريقهم منفصل عن الحكومة التي توفر الاحتياجات الأولية، وليس بالضرورة أن يكونا متناقضين. بالطبع الحكومة تستفيد من المفكرين، وبالتالي لا مناص من أن يكون لها أساس فكري، **ولكن في الأصل والأساس هي جهاز خادم وبيروقراطي له سند من طبقات المجتمع، ويجب أن يتداخل ذلك مع المهام الفكرية** التي ليس لها منافع طبقية. ولا بأس من الاستفادة في هذا المقام من ذلك الحديث المعروف: «إذا رأيت العلماء على أبواب الأمراء فبئس العلماء وبئس الأمراء». إذاً يجب حفظ استقلال كلا الجانبين، فالحكومة يجب أن لا تهيمن على المفكِّر، وتجعله موظَّفاً لديها، وعند ذلك يصبح الفكر المدعوم بالسلطة فكراً ممسوخاً ومعوجّاً. إن استقلال الأمراء عن العلماء لا يرتبط بالحكومات الجائرة، بل إن طبيعة الفكر والتفكر يقتضي الاستقلال عن السلطة، وإن سلامة وصحة الاحتياجات الثانوية لا تتحقق إلا بهذا الاستقلال. إن السلطة الثقافية للمجتمع يجب أن تبقى مستقلة عن السلطة السياسية، وعند الضرورة تعمل على تقويم السلطة السياسية، وبالإضافة إلى ذلك يضمن وعي الأمة وهمتها المعنوية العالية، ومفكر السلطة ليس مفكراً.

١٠ ـ الدين بين الدنيا المذمومة والدنيا المنشودة

لقد أسلفنا الحديث عن إعمار الدنيا، ولأجل إكمال وختم الحديث أود الإشارة إلى هذه النقطة حول المعارف الدينية التي يكثر فيها ذم الدنيا. لقد أفرط المتصوِّفة في ذم الدنيا إلى درجة أنهم رجَّحوا الدنيا التي يعمها الخراب على الدنيا التي يعمها العمران، والموت على الحياة. وبالطبع إن مثل هذا التفكر لا يتفق مع أية حكومة، ولهذا لم ينبت علم ولا سياسة على تربة المتصوفة. ولابد من فهم معنى (الدنيا المذمومة). ذم الدنيا في

ظني ـ كما جاء في الروايات ـ له معنيان: الأول: الابتلاء بآفة الفقر؛ والآخر: الابتلاء بآفة القوة. وترك الدنيا بهذا المعنى أن يتحرر من أسر الدنيا، بمعنى التخلص من الفقر أو الثروة؛ فإن الذي يصبح ـ بسبب أو بآخر ـ أسيراً للدنيا والحياة لا يمكن له بلوغ المعنى. والإسارة للحياة لها معنيان: الأول: أن يصبح مفتوناً بالدنيا وعدم القدرة على النظر إلى الغيب؛ والآخر: الحرمان من الدنيا، والاثنان مخلان بالتديُّن، فكما يحرم الفقر تحليق الروح كذلك **يفعل البطر والترف، ولذلك لابد من وضع حدٍّ لذلك. إن المهمة الصعبة للحكومات الدينية هو في التوفيق بين جعل بيئة المجتمع ملائمة لتحليق** الروح، وبين إصلاح أوضاع المجتمع بشكل لا يضر بالروح، ولا يتسبب في اعوجاجها. إن ظلم الفقر لا يقل عن الظلم الناشئ عن الغنى والترف، فكلاهما مثير للسخط والسقوط، ولا يمكن تحمل أي منهما لأجل الدين. وكذلك هو استشراء بعض الذنوب المخلة بالتوجه إلى الله، والتي يجب أن يتخلص المجتمع منها؛ لينال خفة الروح (العروج) المطلوبة.

خلاصة ونتيجة

النقطة الأولى: للحكومة جانبين: قيمي؛ وإداري، والذي له جانب علمي وعقلي، وليس له جانب ديني أو غير ديني. ويمكن أن يكون للجانب القيمي جانب ديني وغير ديني، وإن كان أصل بعض القيم، مثل: العدل، غير ديني، لكنّه يعد من الأصول الحقة في الدين. وإذا ما أرجعت القيم للمصالح الاجتماعية، وأصبح اعتبارها وقيمتها هو في حفظ توازن المجتمع وبقائه لا ينظر لها بالقيمة الأخلاقية، وإنما مادة للدراسة من قبل علماء الاجتماع والاقتصاد.

النقطة الثانية: لقد تم طرح سؤالين مهمين حول الحكومة:

أ) الحكومة حق من؟

ب) ما هو الأسلوب الملائم للحكم؟

وقد أسلفنا الحديث عن الأسلوب الذي يرجع للجانب الإداري، والذي له جانب علمي وتجريبي وعقلي، ولابد من الاستفادة من حصيلة تجارب الآخرين، كما قال الإمام علي عليه السلام: «العقل حفظ التجارب». وأما حق الحكم فيمكن تحقيقه من مصدرين: الله؛ والناس، إلا أن حق الحكومة لا يمكن أن يكون إلهياً خالصاً؛ لأنه في معرض نقد السلطة ومراقبتها لابد للناس ـ وبشكل مستقل، ودون إذن أحد الذين يظنون أن الحكومة هي منصب إلهي ـ من نقد أهل السلطة، والعمل على الحد من تسلطهم. وإذا ما أصبح النقد بحاجة لإذن أهل السلطة فإنه سيفقد وجوده الخارجي، وبالتالي فإن الإشراف على السلطة هو من حق الناس، وهو حق مسبق، ودون إذن أو وساطة أية قوة أو مصدر. وقد يقال: إن الإشراف والرقابة على السلطة يجب أن تتم من خارجها، وإن الإشراف والرقابة أحد الأساليب الصحيحة في الحكومة؛ ويذهب آخرون إلى الاكتفاء بالعدالة الداخلية، وأنها كفيلة بحفظ عدالة الحاكم والحكومة، ولا يعتبرون أي دليل لمشروعية وحق الرقابة الخارجية. ويتضح من هذا أن حق الحاكم وطريقة الحكم لا يمكن الفصل بينهما، وعلى حسب أسلوب الحكم يختلف دور الناس في عزل أو نصب الحاكم. الديمقراطية التي هي شكل من أشكال الحكومة، والتي تضمن حق الناس في الإشراف على الحكام، وتعتبره حقاً إنسانياً لا دينياً، تعتبر هذا الإشراف واجباً وضرورياً لتصحيح عمل الحكام. وعليه يتضح أن الديمقراطية تستند إلى ركنين مهمين، وهما: حق الحكم؛ وأسلوب الحكم، ولا يمكن فصلهما، وأي تغيير في أحدهما يتأثر به الآخر؛ لذلك لا يمكن الجمع بين المنهج الديمقراطي للحكومة مع الحق المسبق للحكام ومشروعيتهم على جميع الأجهزة الحاكمة، وعدم الاعتراف بالحقوق للناس، وبناء حكومة دينية ديمقراطية. إن هذا الأمر بحاجة إلى تأمل وإعادة نظر في ركني الحكومة الدينية: حق الحكم؛ وأسلوب الحكم.

النقطة الثالثة: الشرط اللازم للحكومة الدينية هو تدين الناس.

النقطة الرابعة: إذا كانت نشأة الحكومة الدينية قائمة على الدين والتدين لحفظ

وجودها فلابد أن تحفظ الدين، وأن لا تعمل على هدم نفسها، ولذلك فالجانب الجبري في الحكومة المؤسسة على الدين هو التعهد بوظيفة حفظ الدين.

النقطة الخامسة: يقسم الدين إلى فرعين رئيسين: الإيمان والعقيدة؛ والعمل الأخلاقي والفقهي، ولذلك فإن حفظ الدين يعني حفظ هذين الفرعين. وإذا مالت الكفة في تعريف الدين إلى العمل يصبح عمل الحكومة الدينية حفظ أعمال الناس وتعليم أخلاقهم ومراقبتهم في عدم ارتكاب الذنوب، وعند ذلك تؤسَّس حكومة فقهية، التي تعتبر مهمتها الأساسية ومهمة الناس هو التكليف، وإجراء الأحكام، وينحصر منظورها الديني في هذا الإطار. وأما إذا اعتبرنا تدين الفرد والمجتمع مرتبطاً بالدرجة الأولى بالإيمان، والإيمان أمر اختياري، ولا يمكن إكراه أحد عليه، فعند ذلك يصبح حفظ الدين مرتبطاً بحفظ الإيمان، أي إن الحكومة ملزمة بجعل البيئة بيئة للدعوة والاختيار. إذاً التعريفان للدين والمجتمع الديني يفضيان إلى نوعين من الحكومة الدينية الحافظة للدين: إذا كان الدين الحقيقي يعادل الإيمان الواقعي الطوعي يصبح المجتمع متديناً؛ لإمكانية اختيار الدين، وتعتبر الحكومة الدينية هي التي تحفظ في المجتمع هذا الاختيار، أي حراسة انتخاب الإيمان الطوعي وتجربة تذوق الإيمان؛ وأما إذا كان التدين يعادل العمل بالأحكام، وتدين المجتمع يعرف من خلال الأحكام الفقهية، فعند ذلك تكون الحكومة الدينية مبنية على أساس التكليف الفقهي، وحافظة للصورة الفقهية للمجتمع؛ وإذا اعتبرنا الدين مساوياً للجمع بين الإيمان والعمل فلابد من تحديد أنّ الأولوية للعمل أو للإيمان؟

وبشكل عام الحكومة الدينية تنشأ من مفهوم التدين وحفظ التدين، وكل الحديث في معنى التعريف الحقيقي للدين. والحكومة هي أعم من كونها فقهية أو غير فقهية، وهي في النهاية منحصرة في حكم الأجساد.

وبالإضافة إلى ذلك في الحكومة الفقهية:

أولاً: الفقه يقوم بوضع التعليمات الحقوقية لا التخطيط.

ثانياً: في حقل الحقوق الفقه حكم لا مصدر، أي لا يستطيع أن يحصل على جميع القواعد اللازمة من الخارج، وتكون تلك القواعد منسجمة مع الفقه.

النقطة السادسة: إن الفقه من رأسه إلى قدمه علم دنيوي؛ لأنه كفيل ببيان صحة أو فساد العمل الظاهري، وثانياً: فيه الكثير من الحيل، وهو شأن أي نظام بشري حقوقي، ولذلك فإن الحكومة الفقهية هي دنيوية كاملة، ولا يمكن بحجة ضمان الآخرة غض الطرف عن المشاكل الدنيوية؛ **لأنه لم يصمم للدنيا فحسب، وعند عجزه في الدنيا** فالنتيجة الأولية أنّه عاجز عن العمل في الآخرة.

النقطة السابعة: الحكومات تلبي الاحتياجات الأولية للناس، حتى يتمكن الناس من الوصول للاحتياجات اللطيفة والمعنوية، ولا يصبح طلب الخبز والسكن واللباس والدواء عائقاً. والدين من الحاجات اللطيفة لروح الإنسان؛ ولذلك فإن الحكومة الدينية هي تلك الحكومة التي تضمن دنيا المؤمنين؛ لكي يتفرغوا لممارسة الدين، أي ليتمكنوا من التأمل في أسرار الخلق والفهم الأفضل لله، والاستعداد للمعاد، وتحقيق القيم الأخلاقية العالية، كالإيثار، والإحسان. إن الناس المبتلين بطلب الخبز إلاهُهم هو الذي يجلب الخبز والماء، وشتان بين هذا ورب العارفين والأنبياء. إذاً المهمة الأصلية للحكومة الدينية هو إزالة الأغلال من الروح لكي تحلق؛ وذلك بتلبية حصة الجسم، حتى لا يزاحم الروح. وبعبارة أخرى: إعمار نهار المتدينين حتى يتمكنوا من التهجد في الليل، وليس التهجد في الليل حتى يكونوا في النهار طلاب الرزق، والتجار معلمون طيبون.

النقطة الثامنة: إن التدخل الأصلي والأوّلي للحكومة هو في تأمين الاحتياجات الأولية للناس؛ ليتمكنوا من طلب الاحتياجات الثانوية (العلم، الفن، والدين...)، بحماس والسعي في تحقيقها. ومن هنا تبدأ الطرق بالافتراق؛ فمنهم من يرى أن الاحتياجات الثانوية لا تتحقق إلا من خلال الاحتياجات الأولية (النظرية التي تذهب إلى تأسيس البناء على الأساس....)؛ وآخرون ذهبوا إلى استقلال الاحتياجات الأولية

عن الاحتياجات الثانوية. الفرقة الأولى سوف تكون ذات منحى شمولي، والفرقة الثانية ذات منحى غير شمولي. إن المجتمع الذي تحدد فيه الحكومة مصير الفن والعلم، وحتى الناس، لا وجود للديمقراطية فيه. إن الديمقراطية تؤسَّس على الاستقلال الذاتي للاحتياجات الثانوية عن الاحتياجات الأولية.

إن الحكومة الدينية ليست تلك التي منهجها الإداري ديني؛ لأن المنهج الإداري لا يمكن **أن يكون ديناً. الحكومة الدينية ليست تلك التي تطبق الأحكام الفقهية؛ لأن العمل المجرد ليس ملاكاً للتدين. الحكومة الدينية ليست تلك التي** تعتبر وجودها تكليفاً للمؤمنين، وحقاً شرعياً للحكام، وإنما يجب أيضاً أن تقوم الحكومة أيضاً على الحق غير الديني للناس. الحكومة الدينية ليست تلك التي تفرض الإيمان بالقوة في القلوب؛ لأنّه لا إكراه في الدين. الحكومة الدينية لا تختلف في جوهرها عن الحكومات الأخرى؛ لأن جوهر الحكومات واحد. الحكومة الدينية لا تترك احتياجات جسم المؤمنين وتهتم بروحهم؛ لأن سلامة الروح مرتبطة ومسبوقة بسلامة الجسم. الحكومة الدينية لا تقود الناس إلى الجنة بالقوة؛ لأن الذهاب للجنة مرتبط بنية ورغبة الإيمان الباطني للناس. إذاً الحكومة الدينية لابد أن تكون مشتقة من الحق غير الديني أو التكليف غير الحكومي للمؤمنين لإدارة ونقد السلطة. ومهمة الحكومة الأولى تأمين الاحتياجات الأولية للناس (بالأساليب العقلية والتجريبية)؛ ليتخلصوا من الضائقة المالية، ويتفرغوا للقيم والاحتياجات المعنوية واللطيفة، ومن ثَمّ البلوغ الحر للإيمان، وبالتالي جعل المحيط الاجتماعي ساحة للدعوة للدين، وبيئة للاختيار الحر للإيمان.

مدخل إلى فقه النظام العام

محاولة تقعيد فقهية جديدة

الشيخ حسين الخشن[*]

تمهيد في المقولة والمفهوم

ليس النظام العام مجرّد مقولة تتردّد على الألسن أو فكرة طارئة ومستجدّة، وإنما هو مفهوم متجذّر سعت وتسعى المدارس الفكرية كافّة إلى إقراره والإسهام فيه، فما هي أبعاد هذا المفهوم ومداليله وضوابطه؟ وماذا عن موقف الإسلام ورؤيته في هذا المجال؟ وما هي علاقة النظام العام بالعقيدة الدينية والشريعة الإسلامية والحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذه الصفحات.

ثمّة تعاريف متعدّدة للنظام العام، تحاول كلّها تسليط الضوء على المفهوم في أبعاده ومداليله، وربما اختلفت ـ أعني التعاريف ـ باختلاف المرتكز الأيديولوجي والفلسفي لأصحابها؛ فربّ أمرٍ يعدّه مجتمعٌ ما من موجبات حفظ النظام هو في مجتمع آخر من علائم الإخلال به، كما هي الحال في بعض مفردات نظام العقوبات أو غيره،

(*) باحث وكاتب، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، من لبنان.

فقطع يد السارق أو رجم الزاني أو قتل المرتد تندرج ـ وفق الفقه الإسلامي ـ في موجبات حفظ النظام، بينما يراها الفقه الوضعي من مصاديق الإخلال بالنظام المستوجبة للعقوبة، ورغم الاختلاف المذكور، قد يكون التعريف الآتي أقرب التعاريف وأكثرها قبولاً لدى الجميع وهو: النظام العام عبارة عن مجموعة القواعد والضوابط التي يتوقّف عليها استقرار وتوازن الحياة الإنسانية على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والأمنية والاقتصادية كافة.

الحاجة إلى النظام

إنّ حاجة الإنسان الملحّة إلى النظام تُمليها طبيعة الحياة الإنسانية ذات الطابع الاجتماعي والمدني، وما تفرضه من مصالح متشابكة وتطلّعات متضاربة ناتجة عن نزعة التدافع والتغالب الفطرية المتحكّمة بالإنسان، والتي هي بحقّ سرّ تميّزه ونجاحه وتطوّره نحو الأفضل، ﴿**وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً...**﴾ (الحج: ٤٠)، لكنّ هذه النزعة إن لم يُحسن الإنسان إدارتها وضبطها ستغدو عامل شرّ وعنصر خطر على الإنسانية برمّتها، والقانون وحده هو الذي يتكفّل ضبطها وتهذيبها؛ لأنه يضع القواعد التي من شأنها تنظيم الاختلافات وكبح جماح الغرائز وإدارة الحياة على أساس المصلحة العامة، ولذا لا يكاد يختلف إثنان في أصل الحاجة الملحّة إلى فكرة النظام والقانون، وإنما يختلف الناس في ما هو القانون الأمثل والنظام الأفضل.

في ضوء ما تقدّم، فإن المرجّح أن فكرة القانون والحاجة إلى النظام وجدت مع الإنسان مذ كان يعيش حياة البساطة في المجتمع البدائي، ومن ثمّ تبلورت وتطوّرت مع تطور الاجتماع الإنساني وتشابك المصالح وتعقيد الحياة وتعاقب الحضارات وتراكم الخبرات، إلى أن وصلت البشرية إلى مرحلة متقدمة من النضج في تقرير النظام الأمثل، على الرغم من أنّ المسألة لا تزال مشوبة بالكثير من الثغرات الفادحة،

وخصوصاً لجهة التعسّف في التطبيق وازدواجية المعايير..

وأدنى نظرة فاحصة لما حولنا من سماء وأرض وبحار وأنهار.. تحتّم على المرء الإذعان بأنّ هذا الكون خُلق بأبهى صورة وأحسن نظام، وأنه ليس بالإمكان أبدع مما كان، فلا خلل ولا عيب ولا نشوز ﴿**الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعْ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ (*) ثُمَّ ارْجِعْ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ**﴾، بل أينما سرّحت النظر ستجد الروعة والجمال والإتقان والإحكام سواءً في السماء ﴿**وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ**﴾ (الملك: ٥)، أو في الأرض ﴿**وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ**﴾ (ق: ٦)، أو في الإنسان ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ (التين: ٤)، أو غير ذلك.. إنّ مظاهر وآيات النظم والإتقان في الكون باديةٌ للعيان، وهي لا تزال تتبدّى وتتكشف مع مرور الزمن وتقدّم العلوم، وهي خير دليل على وجود الخالق؛ لأنّ النظام يدلّ على وجود المُنظّم، كما أنها دليل على وحدة الخالق، لأنّ وحدة النظام دليل على وحدة المنظم. وكما أن النظام التكويني مظهرٌ من مظاهر قدرة الله وحكمته، فإنّ نظام التشريع كذلك من مظاهر الحكمة والعدالة الإلهيّتين.

النبوة وحفظ النظام

وإذا كان النظام التكويني يقدّم دليلاً ساطعاً على وجود الخالق ووحدانيته وقدرته، فإنّ النظام التشريعي ـ من خلال حاجة المجتمع إليه ـ يشكّل دليلاً على ضرورة بعثة الأنبياء والرسل؛ ذلك أنّ الهدف الأسمى لبعثتهم هو حفظ نظام الجماعة وإرساء قانون العدل بما يحمي الإنسان ويصون كرامته ويدفع عنه الظلم والعدوان ويجنّبه الفوضى والفلتان، وقد ارتكز الحكماء في استدلالهم على ضرورة بعثة الأنبياء على هذا المبدأ، أعني حفظ النظام، فقالوا ما ملخصه: إنّ الإنسان مدنيّ بالطبع؛ لا يمكنه أن يعيش

وحده بعيداً عن جماعة من بني جلدته يستعين بهم في رحلة الحياة، والاجتماع مظنّة النزاع؛ لأنّ التنافس والتغالب موجود في الطباع بسبب اختلاف الأهواء والآراء، الأمر الذي يفرض الحاجة إلى قانون يضع الحدود والضوابط، وهذا القانون لا يجوز تفويضه إلى أفراد الإنسان وإلا لوقع النزاع في كيفية وضعه وتحديد ما هو الأنسب والأصلح؛ فلذلك تعيّن أن يوكل أمره إلى القدير الخبير ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤)، وحيث إنّه سبحانه ممن يتعذر مشافهته لكل إنسان وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه، وذلك هو النبي[١].

وما قيل في النبوة يجري بعينه في الإمامة باعتبارها امتداداً للنبوة؛ فالغرض من نصب الإمام هو حفظ النظام[٢]، وهذا ما أكّدته النصوص بما لا لُبس فيه، ففي الحديث عن رسول الله: «اسمعوا وأطيعوا لمن ولاه الله الأمر؛ فإنه نظام الإسلام»[٣]، وعن أمير المؤمنين ـ كما في نهج البلاغة ـ: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك.. والإمامة نظاماً للأمة»، وفي خطبة السيدة الزهراء: «وطاعتنا نظاماً للملّة، وإمامتنا لمّاً للفرقة»[٤].

ويمكن القول: إنّ حاجة الإنسان إلى النظام العام لا تشكّل دليلاً على ضرورة بعثة الأنبياء وتعيين الأوصياء فحسب، بل هي دليل على عصمتهم أيضاً كما ذكر بعضهم؛ «لأنّ جواز الخطأ عليهم فيما ينقلونه عن الله سبحانه لن يؤدي إلى انحفاظ النظام، بل ربما أدّى إلى اختلاله»[٥].

بل لو جئنا إلى الأصل الثالث من أصول الدين، وهو المعاد، لوجدنا أنّ هذه العقيدة المرتكزة على مبدأ الحساب ـ ثواباً وعقاباً ـ لها تأثير مباشر على حفظ نظام الجماعة

---

(١) راجع: اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ٢٣٢.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد ٢: ٢٧٣؛ وعجالة المعرفة في أصول الدين: ١٩.

(٣) المفيد، الأمالي: ١٤.

(٤) الطبري، دلائل الإمامة: ١١٣.

(٥) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٦٥.

الإنسانية، فالإيمان بالعقاب يوم القيامة يشكّل رادعاً أساسياً يحول دون تجاوز القانون والإخلال بالنظام، وبهذا يتبيّن أن علاقة الدين والإيمان بالنظام العام هي علاقة وطيدة وبحاجة ماسة إلى تفعيل دور الدين والإيمان في الحياة العامة؛ لأنه عنصر أمن وضمان لحسن تطبيق القانون وإرساء النظام.

وفي ضوء ما تقدّم، تتّضح وجاهة التهديد بالعقاب الوارد في الكتاب والسنّة، فإنّ الغرض من العقاب ليس هو التشفي بالتأكيد؛ لأنه سبحانه لا تضرّه معصية من عصاه كما لا تنفعه طاعة من أطاعه، وليس هو مجرّد حفظ العبد عن الوقوع في المفسدة، بل حفظ النظام أيضاً، ويتفرّع على ذلك ـ وفق ما يرى المحقق الإصفهاني ـ أنّ استحقاق العقوبة يكون على المعصية نفسها لا على مقدّماتها كالعزم والإرادة؛ لأنّ مجرد العزم على الظلم دون ارتكابه ليس ظلماً ولا مخلاً بالنظام[1]، ويقول التفتازاني في شرح المقاصد: «إنّ الحكماء وإن لم يُثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين، لم ينكروهما غاية الإنكار، بل جعلوها من الممكنات.. وصرحوا بأنّ ذلك ليس مخالفاً للأصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الإلهية؛ لأنّ للتبشير والإنذار نفعاً ظاهراً من أمر نظام المعاش وصلاح المعاد..»[2].

إنّ ما ذكرناه من العلاقة بين مبدأ العقاب وحفظ النظام أمرٌ أقرّه حتى الملاحدة، لكنهم ادّعوا أن ما ورد في الأخبار حول تعذيب الكفار والفساق هو بأسره أخبار صورية غير مطابقة للواقع، قُصد بها مجرّد التخويف لحفظ النظام وتكميل الأنام[3]، ونحن لا نستطيع الموافقة على ما أفادوه من خيالية الوعد والوعيد الواردين في النصوص الدينية؛ لأنّ ذلك وارد على لسان الصادق المصدَّق الذي لا يخلف الميعاد، أجل ما ذكروه من أنّ للاعتقاد بالمعاد دوراً في حفظ نظام المعاش صحيحٌ لا غبار عليه.

---

(١) الإصفهاني، نهاية الدراية ١: ٢١١، و٢: ٤٤.

(٢) التفتازاني، شرح المقاصد ٢: ٢٢٥.

(٣) الفصول الفردية: ٣١٩.

مبدأ حفظ النظام في الرؤية المقاصدية

يشكّل حفظ النظام مقصداً هاماً رئيسياً من المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، بل لا نبالغ بالقول: إنه يمثل المقصد الأساس الذي تطلّعت الشرائع كلّها إلى تحقيقه، وما سواه من مقاصد هو من متفرّعاته ومكملاته، فدعوات الأنبياء وجهودهم تتمحور كلّها حول محاولة إرساء النظام العام في الأمة، سواء النظام الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو القضائي أو الدفاعي والأمني أو الصحي والبيئي، إضافةً إلى دورهم في توضيح المعتقدات الدينية الإيمانية وتصحيحها.

يقول العلامة الحلّي ـ وهو يحدّد منافع التكليف الإلهي وأهدافه ـ: «ومنها: ارتداع العباد من خلال ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأخرويين فيحفظ النظام المقتضي للتعادل والترافد»[1].

ولمزيد من البيان والتوضيح، يمكننا أن نفصّل الكلام فيما تقدّم مجملاً:

١ ـ **المقاصد الشرعية في النظام الاقتصادي**: إنّ الأنشطة الاقتصادية والمعاملات التجارية والتبادلية التي أقرّها التشريع الإسلامي وأمضاها، تهدف إلى إقرار نظام اقتصادي متوازن يضمن استقرار الحياة الاقتصادية بعيداً عن كل أشكال التقامر والتكالب أو الأطماع والأنانيات ومختلف العمليات التجارية غير المشروعة، كالربا والقمار والاحتكار وغيرها من الأنشطة التي تخلق الفجوات الاجتماعية وتؤدّي إلى تجمّع الثروات في أيدي جماعة قليلة من الناس، بينما الملايين تتضوّر جوعاً، كما هو حاصل في ظلّ النظام الرأسمالي السائد في العالم، وهكذا فإنّ السياسة الضرائبية الإسلامية تنشد تحقيق التوازن المشار إليه.

٢ ـ **المقاصد الشرعية في النظام الاجتماعي**: حرص الإسلام في قوانينه وتعاليمه الإرشادية ذات الصلة بمجالات الأسرة والعلاقات مع الجيران والأرحام والأصدقاء

(١) العلامة الحلي، كشف المراد: ٤٤١.

إلى غير ذلك من الدوائر الإنسانية التي أريد لها أن تنظّم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، سواء اتفق معه في المعتقد والفكر والسياسة واللون والعرق أو اختلف معه في ذلك، حرص على تركيز هذه العلاقات على أسس ومبادئ الأخوّة والسلام والصداقة بما يعزّز الروابط وحبال المودّة ويشدّ الأواصر، بعيداً عن التناحر وكلّ ما من شأنه خلق العداوة وإثارة الشحناء والبغضاء، وصولاً إلى نظام اجتماعي قائم على التضامن والتعاون والتكافل.

٣ ـ **المقاصد الشرعية في النظام السياسي**: إنّ هدف السلطة السياسية في أيّ نظام للحكم هو إدارة شؤون الجماعة وحفظها من شتى الأخطار، وحراسة القوانين وحسن تطبيقها بما يضمن تحقيق الاستقرار والرخاء والتنمية والعدالة، والإسلام لم يبتعد عن ذلك الخط، بل أرشد إليه وأكّد عليه، معتبراً أن لا معنى للسلطة ولا شرعيّة لها إن لم تسعَ لتحقيق النظام العام. قال علي في نهج البلاغة: «لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل بإمرته المؤمن ويستمتع بها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح برّ ويستراح من فاجر».

٤ ـ **المقاصد الشرعية في النظام القضائي**: وكما أنّ فلسفة السلطة السياسية ومشروعيتها قائمة على التزامها بحفظ النظام، فإنّ السلطة القضائية أكثر صلةً بالنظام المذكور؛ لأنّ وظيفتها فصل النزاعات وقطع الخصومات بما يحمي حقوق الأفراد والجماعات ويقطع دابر الفوضى والفلتان، ولا ريب أن النظام القضائي الإسلامي ينطلق من هذه الفلسفة، وينشد الغاية المذكورة بما يكفل إحقاق الحق، شرط أن يتمّ تطبيقه والأخذ به بنزاهة وأمانة.

٥ ـ **المقاصد الشرعية في النظام الدفاعي والأمني**: ولا يبتعد النظام الدفاعي في الإسلام عن هذه الغاية؛ فإنّ هدف الجهاد هو الدفاع عن المستضعفين ودفع الفتنة وردّ الاعتداء، كما هو صريح القرآن الكريم، وهكذا الحال في الجهاز الأمني الاستخباري

فإنّ شرعيّة تشكيله تكمن في توقف نظام الجماعة عليه، والشارع ما اهتمّ بشيء كاهتمامه بحفظ النظام كما ذكر بعض الفقهاء[1]. كما أنّ النظام الجزائي (نظام العقوبات) وكذا النظام البيئي والصحي، يأتي على رأس أولويات الإسلام؛ لما له من تأثير مباشر على استقرار الحياة الإنسانية ومساهمة في حماية النظام العام. وقد قال علي ـ وهو يشير إلى دور الأمن في حماية النظام واستقرار الحياة ـ: «شرّ البلاد بلدٌ لا أمن فيه ولا خصب»[2]، إنّ العلاقة بين «الخصب» بمعنى الرخاء الاقتصادي، وبين «الأمن» بمعنى الاستقرار السياسي والأمني وطيدة، فلا خصب بدون أمن، كما لا أمن ولا استقرار بدون قانون عادل وقضاء نزيه.

العبادات الدينية وحفظ النظام

إذا كان فقه المعاملات ـ بما يتضمّن من فقه العلاقات العامة والأنشطة التجارية وغيرها ـ يرتكز على مبدأ حفظ النظام، ولولا هذا المبدأ لأمكن شطب هذا الفقه برمّته من التداول، فإنّ فقه العبادات لا يبتعد عن هذا المنحى كثيراً؛ لأنّ العبادة وإن كانت ترمي في بُعدها المباشر والرئيسي إلى ربط الإنسان بخالقه وتقريبه منه، لكنّ لها ـ بكل تأكيد ـ أبعاداً نظامية اجتماعية وتربوية، فالصلاة في الوقت الذي تمثل فيه حالة عروج روحي إلى الله فهي تسهم في إيجاد ضابط أخلاقي عند المصلّي يمنعه من الاعتداء على حقوق الآخرين ﴿**إِنّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ (العنكبوت: ٤٥)، والصوم أيضاً له بُعد اجتماعي جليّ فهو يسهم في تنمية الأحاسيس الاجتماعية والإنسانية لدى الصائم، أما الزكاة والخمس والصدقة ـ وهي عبادات مالية ـ فإنّ وظيفتها الاجتماعية ومساهمتها في حفظ النظام العام للأمّة بادية للعيان ولا تحتاج إلى برهنة واستدلال.

ولو خرجنا عن الإطار الضيّق لمعنى العبادة وأخذناها بمفهومها الواسع الذي

---

(١) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٥٤٩.

(٢) عيون الحكم والمواعظ: ٢٩٤.

يشمل العبادات المرسومة والمعروفة وكلّ عمل إنساني يهدف إلى مساعدة الآخرين والتخفيف

من آلامهم، حتى أن لين الكلام وإفشاء السلام وارشاد الضالّ وإزالة الحجر عن الطريق هي أعمال عبادية كما تنصّ المأثورات الدينية، إنه وبملاحظة ذلك ستغدو العلاقة وطيدةً بين العبادة وبين حفظ النظام وحمايته، وبذلك تخرج العبادة عن كونها مجرّد طقس ديني وممارسة صوفية تجريدية بعيدة عن واقع الإنسان وآلامه وآماله وتطلّعاته.

وهكذا يتضح أن حفظ النظام، كما أنه فعل عبادي، هو في الوقت عينه هدف ومقصد لكلّ العبادات، كما هو مقصد لسائر التشريعات الإسلامية، الأمر الذي يحتّم على الفقيه وضع هذا المقصد نصب عينيه واستيحاءه في عمله الاجتهادي لتأتي اجتهاداته مترابطة ومنسجمة كامل الانسجام مع مقاصد الشريعة، بدل أن نجد أنفسنا أمام فقه متناثر لا يجمعه رابط ولا ناظم، وتصعب المواءمة بينه وبين غايات الشريعة وأهدافها الكلّية.

مقولة النظام العام في موروث الفقه الإسلامي وأصول الفقه، نماذج دالّة

على الرغم من انتشار الاستدلال بـ «حفظ النظام» في أكثر من مجال، سواء في علم الأصول أو الفقه، أو الكلام، لكن العلماء لم يخصّوا هذا الموضوع ببحث مستقل يتحدّثون فيه عن مدلول هذه القاعدة ـ أقصد قاعدة حفظ النظام ـ وأدلّتها ومضمونها وموارد تطبيقها.. مع أنّ موضوعة «حفظ النظام» لا تمثل مقصداً هاماً وأساسياً من مقاصد الإسلام فحسب، وإنما قاعدة فقهية يمكن استثمارها في بناء الكثير من النظم المستجدة في المجالات التنظيمية المتعدّدة، فضلاً عن الاستعانة بها لتبرير وتفسير العديد من الاجتهادات الفقهية المتنوّعة.

وقبل الخوض في أدلّة القاعدة ومفادها ودورها في العملية الاستنباطية، نرى من المناسب ملاحظة بعض الموارد التي استند فيها الفقهاء والأصوليون إلى هذه القاعدة بما

يؤكّد ارتكازيّتها في الأذهان، وتلقّيها بالقبول والإذعان تلقّي المسلمات والبديهيات، والموارد التي سنوردها هي مجرّد نماذج وأمثلة لتأكيد الفكرة مع غضّ النظر عما قد يُثار حولها من نقاش تفصيلي.

١ـ عيّنات من أصول الفقه الإسلامي

يلاحظ المتتبّع في علم الأصول أنّ الأصوليين شادوا أكثر من قاعدة أصولية على مبدأ حفظ النظام، معتبرين هذا المبدأ من الضروريات التي يستدلّ بها ولا يستدلّ عليها، ومن ذلك على سبيل المثال:

١ ـ **قاعدة الاستصحاب**: يرى بعض الأصوليين أنّ حجية الاستصحاب ـ بمعنى البناء على الحالة السابقة المتيقّنة ـ من متفرّعات قاعدة حفظ النظام وثمراتها؛ إذ «لو قُدِّر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر مثلاً ويترك بلاده وأهله وكلّ ما يتصل به لو ترك للشكوك سبيلها ـ وما أكثرها لدى المسافرين ـ ولم يدفعها بالاستصحاب، لما أمكن له أن يسافر عن بلده، بل أن يترك عتبات بيته أصلاً، ولشلّت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم»، ويضيف صاحب هذا الكلام ـ وهو السيد محمد تقي الحكيم ـ معلّقاً على كلام المحقق النائيني: «إنّ عملهم على طبق الحالة السابقة إنما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام» بأنه: «لا يخلو من أصالة وعمق»[١].

٢ ـ **قاعدة الاحتياط**: إن البناء على الاحتياط في موارد الشبهات ـ بناء على القول بالانسداد ـ لا يمكن المصير إليه؛ لأنه مستلزم لاختلال النظام النوعي والشخصي[٢].

---

(١) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٥٩؛ ومحمد رضا المظفّر، أصول الفقه ٢: ٢٨٩.

(٢) راجع: العراقي، نهاية الأفكار ٣: ١٥٣؛ والسيد الخميني، الرسائل ١: ١٢١؛ والسيد الخوئي، الاجتهاد والتقليد: ١٧٥؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٢٥٨.

٣ ـ حجية الظواهر: إنّ حجية ظواهر الكلام من الأصول التي تلاقى عليها العقلاء على اختلاف مشاربهم وأهوائهم، وقامت عليها المحاورات والمحاججات العرفية والقانونية، وقد افترض غيرُ واحد بحقّ أنّ هذه الحجيّة لا تحتاج إلى تجشم عناء الاستدلال، إذ بدونها يلزم اختلال نظام حياة الجماعة الإنسانية، ما يعني أن ضرورة حفظ النظام هي المدرك الأساس لحجية الظواهر، وبتعبير المحقق النائيني: «لولا اعتبار الظهور والبناء على أنّ الظاهر هو المراد لاختلّ النظام ولما قام للعقلاء سوق»[١].

٢ ـ عيّنات من القواعد الفقهية الإسلامية

هناك أكثر من قاعدة فقهية ترتكز على قاعدة حفظ النظام، وإليك بعضها:

١ ـ قاعدة الصحّة: إنّ حمل أعمال الآخرين ومعاملاتهم على الصحيح وترتيب آثار الصحّة، مع ما يتضمّنه ذلك من دفع احتمال الفساد ورفضه ما لم تظهر أماراته، هو من القواعد المتفق عليها عند الفقهاء، وقد اصطلح عليها بقاعدة الصحة، وعمدة الدليل على هذه القاعدة العقلائية أنّ رفضها وعدم اعتمادها سيؤدّي إلى اختلال نظام الجماعة، وقد رأى بعض الفقهاء أن «الاختلال الذي يلزم من عدم اعتبار قاعدة الصحة أشدّ وأعظم من الاختلال الذي يلزم من عدم اعتبار قاعدة اليد الآتية؛ لأنّ قاعدة الصحّة جارية في أغلب أبواب الفقه من العبادات والمعاملات»[٢].

٢ ـ قاعدة الفراغ: وغير بعيدةٍ عن قاعدة الصحة، قاعدةُ الفراغ، ويراد بها: الحكم بصحّة العمل إذا حصل الشك فيه بعد الفراغ منه، فمن شك في صحّة الوضوء أو الصلاة أو الحج بعد الفراغ منه لا يعتني بشكّه ويبني على صحة العمل، والفارق بينها وبين قاعدة الصحة أنّ قاعدة الصحة تجري في عمل الغير، بينما قاعدة الفراغ تجري في عمل المكلّف نفسه، وكيف كان ومع غض النظر عن بعض الملاحظات حول الفارق

---

(١) النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٣٥.

(٢) راجع: البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٢٨٨؛ والشيرازي، القواعد الفقهية ١: ١٩١؛ والعراقي، نهاية الأفكار ٤: ٩٣ ـ ٨٠.

المذكور، فقد ذكر بعض المحققين: «أنّ العمدة في حمل الأعمال الماضية الصادرة من المكلّف على الصحيح هي السيرة القطعية، وأنه لولا ذلك لاختلّ نظام المعاش والمعاد، ولم يقم للمسلمين سوق»[١].

٣ ـ قاعدة اليد: من المعروف فقهياً أنّ اليد أمارة الملكية، فمن كانت يده على مال أو عين فيُحكَم بأنها له ويتعامل معه معاملة المالك لجهة جواز الشراء منه وعدم جواز التصرّف فيها إلاّ بإذنه ونحو ذلك، ولا يعتني باحتمال عدم كونه مالكاً ما لم تقم عليه القرائن والأمارات، وقد استدلّ على هذه القاعدة ـ من جملة ما استدلّ به ـ أنّه لو لم تكن اليد أمارة الملكية «لزم العسر الأكيد والحرج الشديد، واختلّ النظام في أمور الدنيا والدين، وبلغ الأمر إلى ما لا يكاد يتحمّله أحد ولم يستقرّ حجر على حجر..»[٢]، وهذا ما أشار إليه الإمام الصادق في رواية حفص بن غياث، قال له رجل: أرأيت إذا رأيتُ شيئاً في يد رجل أيجوز لي أن أشهد أنّه له؟ قال: «نعم»، قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له، «فلعلّه لغيره، فقال له أبو عبد الله: «أفيحلّ الشراء منه؟» قال: نعم، فقال أبو عبد الله: «فلعلّه لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قِبَلِهِ إليك؟!» ثم قال: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»[٣].

٤ ـ قاعدة نفي العسر والحرج: قد يستدلّ على قاعدة نفي الحرج ـ مضافاً إلى الأدلة النقلية من الكتاب والسنّة ـ بأنّ التكليف الحرجي موجبٌ لاختلال النظام، لكن بعض الفقهاء أفاد بأنّ الحرج المرفوع بقاعدة نفي الحرج ليس ما كان الالتزام به موجباً

---

(١) راجع: الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٢١٠؛ وقد اعترض عليه السيد الخميني؛ فراجع: الرسائل ١: ٣١٥.

(٢) راجع: ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٤؛ وبحر العلوم، بلغة الفقيه ٣: ٣٠٨.

(٣) الكليني، الكافي ٧: ٣٨٧.

لاختلال النظام، لأنّ ما كان كذلك وان لم يمكن التكليف به، لكنّه خارج عن مفاد القاعدة «لأنّ قبح التكاليف الموجبة لاختلال النظام مما لا يحتاج إلى مؤونة الاستدلال»[١].

٥ ـ **قاعدة السوق**: ويراد بها أنّ ما يؤخذ من سوق المسلمين مما يشكّ في حليته وذكاته من اللحوم والجلود ونحوها محكومٌ بالحلية، وقد استدلّ بعض الفقهاء على ذلك بأنّ عدم اعتبار القاعدة يؤدّي إلى اختلال النظام[٢]، ويقصد نظام الجماعة المسلمة.

٣ ـ عيّنات من الدراسات الفقهية الفرعية

إنّ الاستدلال بقاعدة حفظ النظام في الفروع الفقهية شائعٌ على ألسنة الفقهاء، وموارده كثيرة ويحتاج إحصاؤها إلى بحث مستقل، وهي ـ على العموم ـ منتشرة على مساحة الأبواب الفقهية، ابتداءً بالطهارة وانتهاءً بالديات، والملحوظ أنّ الاستدلال بمسألة حفظ النظام تارةً ينطلق من الجانب الإيجابي للقاعدة، بمعنى إثبات حكم ما، حفظاً للنظام، وأخرى ينطلق من الجانب السلبي منها، بمعنى نفي حكم ما، دفعاً لاختلال النظام، وفيما يلي نشير إلى بعض النماذج من النوعين:

أ ـ **قانون حفظ النظام ودوره في تأسيس فتاوى فقهية**: أما النوع الأول، فيكفي أن نذكر أنّ ثمّة مجموعة كبيرة من الأعمال والمهن والصناعات عرفت لدى الفقهاء بالواجبات النظامية؛ لأنّها إنما وجبت حفظاً للنظام، من قبيل مهنة الحدادة والبناء والزراعة والطبابة وغيرها من الواجبات الكفائية التي يتوقف عليها انتظام الحياة الإنسانية[٣].

---

(١) الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ١٦٠.

(٢) بحر العلوم، بلغة الفقيه ٣: ٣١٨.

(٣) الأنصاري، المكاسب ٢: ١٣٨؛ والإصفهاني، الإجارة: ٢١٠؛ والنائيني، المكاسب والبيع ١: ٤٢؛ والخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٤ ـ ٦؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ٧: ١٤٣.

ب ـ قانون حفظ النظام ودوره في إلغاء فتاوى فقهية: أما النوع الثاني، فإليك بعض نماذجه مما كان دفع اختلال النظام هو المدرك الوحيد أو الأساس فيها:

١ ـ عدم إلزام جميع المكلّفين بالاجتهاد[١].

٢ ـ عدم تنجيس المتنجس مع تعدّد الواسطة[٢].

٣ ـ اعتماد قول ذي اليد في طهارة ما تحت يده أو نجاسته[٣].

٤ ـ عدم الاعتناء بالوسوسة في قضايا الطهارة ونحوها[٤].

٥ ـ حصر ممارسة العنف الجسدي في النهي عن المنكر بيد الحاكم[٥].

٦ ـ عدم إناطة أمر الجهاد بيد آحاد المكلّفين[٦].

٧ ـ إناطة إقامة الحدود بيد الحاكم[٧].

٨ ـ عدم الترخيص في مزاحمة الحاكم لحاكمٍ آخر[٨].

٩ ـ جواز أخذ الأجرة على الواجبات النظامية[٩].

١٠ ـ جواز الرجوع إلى السلطان الجائر مع عدم تيسّر السلطان العادل[١٠].

---

(١) الهمداني، مصباح الفقيه ٢: ٥؛ والخميني، كتاب البيع ٣: ٥٩٠؛ والقمي، القوانين المحكمة: ١٢١؛ والحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٦٢٠.

(٢) مصباح الفقيه ١: ٥٨١؛ والخوئي، كتاب الطهارة ١: ٣٢٢.

(٣) الخوئي، كتاب الطهارة ١: ٣٢٢.

(٤) المصدر نفسه ٢: ١٧٢.

(٥) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢١٨.

(٦) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٣٥.

(٧) الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٥؛ والمنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢١٩.

(٨) الهمداني، مصباح الفقيه ٣: ٣١٥.

(٩) الأنصاري، المكاسب ٢: ١٣٩؛ وبحر العلوم، بلغة الفقيه ٢: ١٤؛ والإصفهاني، الإجارة: ٢١٠.

(١٠) السيد مصطفى الخميني، ولاية الفقيه: ١٦.

١١ ـ جواز استلام ما يأخذه السلطان الجائر بعنوان الخراج والمقاسمة والزكاة، وكذا جواز قبالة الأراضي الخراجية واستيجارها منه[١].

١٢ ـ حرمة احتكار ما يحتاجه الناس، ولو كان غير منصوصٍ على حرمته[٢].

١٣ ـ شرعية القسمة[٣].

١٤ ـ جواز الشهادة المستندة في إثبات المشهود به إلى الاستصحاب[٤].

١٥ ـ جواز توسعة الطرقات العامة بحسب الحاجة وتجاوز التحديد المنصوص[٥].

إلى غير ذلك من الموارد التي يعثر عليها الباحث بالتتبّع.

قاعدة حفظ النظام، الأدلّة والشواهد

والمثير للاستغراب أنّ قاعدة حفظ النظام رغم محوريتها ومركزيتها في تشكّل وبناء الفقه الإسلامي في قوانينه ومقاصده ورغم شيوع الاستدلال بها، كما لاحظنا، أرسلت إرسال المسلّمات، ولم يشتغل الفقهاء ـ كما فعلوا بشأن سائر القواعد الفقهية ـ على تأصيلها وبلورتها، أو بيان مستندها ومدركها، على الرغم من أهميّتها ـ أي قاعدة حفظ النظام ـ ودورها الهامّ في تحديد موارد الاستدلال بها سعة وضيقاً، فإن الغفلة عن أدلّة القاعدة حدا ببعضهم إلى القول بأن «اختلال النظام دليل لبّي يُقتصر به على القدر المتيقن[٦]»، مع أنّ ذلك ليس صحيحاً كما سنرى.

---

(١) المكاسب ٢: ٢٠٣؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٣: ٢٢٥.

(٢) الفياض، منهاج الصالحين ٢: ١١٩.

(٣) الآشتياني، القضاء: ٢٩١.

(٤) الأنصاري، القضاء والشهادات: ٢٧٩.

(٥) الأراضي: ١٥٤.

(٦) اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٦٧٢؛ ويلوح هذا المعنى من السيد الخوئي، فراجع له: الصوم ٢: ٨٨.

وما يمكن الاستدلال به لهذه القاعدة أمران:

الأول: إنّ حسن حفظ النظام وقبح الإخلال به من مدركات العقل العملي[١]، ومن ثمّ فهي من البداهة بمكان يجعلها في مصاف القضايا الضرورية الوجدانية المستغنية عن البرهان، وهذا ما يفسّر تلاقي مختلف العقلاء عليها على اختلاف مشاربهم وأهوائهم، فلم يشكّك أحد في بداهتها ولا تجشّم عناء الاستدلال عليها، وإنّما أرسلت إرسال المسلمات، ولا نجانب الصواب إذا اعتبرناها في عداد أمهات القضايا البدهية؛ لذا كانت الأساس لقاعدة حسن العدل وقبح الظلم، باعتبار «أنّ العدل بعنوانه مما يحفظ به النظام وأنّ الظلم بعنوانه مما يختلّ به النظام، وانحفاظ النظام هي الفائدة المترتبة من العدل، واختلال النظام هي المفسدة المترتبة على الظلم»[٢].

الثاني: ما نلحظه في النصوص المختلفة من إشارات وتصريحات يلوح منها أن إقامة النظام من المسلّمات المركوزة في الأذهان، ولذا يعلّل بها الكثير من الأحكام، كما في قضية الإمامة أو الحاكمية؛ حيث ورد أنها تشكّل ناظماً للأمة وأماناً من الفرقة، ففي الحديث عن سيدتنا الزهراء: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك والصلاة تنزيهاً عن الكبر والصيام تثبيتاً للإخلاص.. وطاعتنا نظاماً للملّة وإمامتنا لمّاً للفرقة»[٣]، وفي رواية أخرى: «وإمامتنا أماناً من الفرقة»[٤]، وعن علي في نهج البلاغة: «ومكان القيّم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه، فإذا انقطع النظام تفرّق الخرز وذهب ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً»، وعنه: «الشركة في الملك تؤدّي إلى الاضطراب»[٥]، وقد مرّ

---

(١) بلغة الفقيه ٣: ٢٩٠؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٤٣٤.

(٢) الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٤٦٧ ـ ٤٣٠.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٢٤١.

(٤) دلائل الإمامة: ١١٣.

(٥) النوري، مستدرك الوسائل ١٣: ٤٥٢.

أنّ الإمام الصادق قد برّر حجيّة اليد ودلالتها على الملكية بأنه «لولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق»، وهو تعبير عن اختلال نظام الأمة، ولا خصوصية للمسلمين في المقام، وإنما ذُكروا من باب المثال.

وما تقدم من دليل على القاعدة يوضح أنها ليست دليلاً لبياً يُقتصر فيه على القدر المتيقن، خلافاً لما أفاده السيد اليزدي، والوجه في ذلك: أنّ عمدة الدليل عليها هو الدليل العقلي وهو لا يندرج في نطاق الأدلّة اللبية؛ فإنّ المدركات العقلية القطعية تكون محدّدة الموضوع دائماً، ولا مجال للشك في حدود موضوعاتها.

قاعدة حفظ النظام في بُعديها: الإيجابي والسلبي

ثمّة سؤال هام هو: إنّ ما ينهض الدليل ـ عقلياً أو نقلياً ـ بإثباته هل هو حرمة الإخلال بالنظام فحسب؟ أو وجوب حفظه أيضاً؟

يبدو من السيد الإمام الخميني التردّد في الأمر[1] في كتاب المكاسب، لكنّه في البيع تقبّل القاعدة بعقديها: الإيجابي ـ وجوب حفظ النظام ـ والسلبي ـ حرمة الإخلال به ـ وهكذا يظهر من بعض الفقهاء قبولها بعقديها[2]، وهذا هو الصحيح؛ لأنّ العقل كما هو حاكم بحرمة الإخلال بالنظام حاكمٌ ـ أيضاً ـ بوجوب حفظه، وبعبارة أخرى: إنّ العقل يدرك حُسن حفظ النظام وقبح الإخلال به، كما أنّ حديث الزهراء المتقدم بشأن الإمامة يشير إلى مجموع الأمرين؛ ففي الجانب الإيجابي قالت: «وطاعتنا نظاماً للملّة» وفي الجانب السلبي قالت: «وإمامتنا لمّاً للفرقة»؛ وفي ضوء ذلك ـ أعني صحة القاعدة بعقديها ـ ستكون دائرة الاستدلال بها واسعة جداً، خلافاً لما إذا قيل بها بخصوص العقد السلبي، فإنّ دائرة الاستدلال ستضيق وتختصّ بالحالات المؤدية لاختلال النظام.

---

(١) الخميني، المكاسب ٢: ٢٠٣.

(٢) الكلبايكاني، الدرّ المنضود ٢: ٢٥٤؛ وبلغة الفقيه ٣: ٢٩٠.

العلاقة القانونية بين قاعدة حفظ النظام وسائر الأحكام الشرعية

قد يستوجب حفظ النظم في كثير من الأحيان تجاوز بعض الأحكام الشرعية، كما لو توقّف حفظه على فتح طريق عام في الأملاك الخاصة وسلب ملكية أصحابها أو الحدّ من سلطنتهم مما هو غير جائز بالعنوان الأولي، وهكذا قد يتوقف حفظه على ارتكاب محرّم من المحرمات كالكذب أو غيره، والحكم في هذه الموارد وأمثالها هو تقديم حفظ النظام على سائر الأحكام؛ لأنه ـ أعني حفظ النظام ـ على درجة من الأهمية تستوجب تقديمه على ما سواه في حالات التزاحم؛ لأن قانون باب التزاحم يقضي بتقديم الأهمّ على المهم، ولا ريب أن حفظ النظام من أهمّ الواجبات، فلا يزاحمه حرام إلا صار حلالاً على حدّ تعبير بعض الفقهاء[1]، والوجه في أهميّته قد اتضح مما سلف، فإنّ أمراً هدفت النبوّات إلى إرسائه وتحقيقه في المجتمع، وشكّل محوراً لكلّ التشريعات السماوية وغيرها، من الطبيعي أن يكون من الأهمية بمكان لا يوازيه شيء.

حفظ النظام ومواكبة المستجدّات، القاعدة بين الجمود والمرونة

هل أنّ دائرة حفظ النظام من الدوائر التي ملأها المشرّع الإسلامي بالقوانين المناسبة فلا مجال للإضافة عليها؟ أم أنها تشتمل على مساحات من الفراغ التشريعي لا يُسمح للعقل البشري بالمساهمة فيها وفق مقتضيات المصلحة العامة؟

قد يبدو من بعض الفقهاء أنها منطقة مقفلة على العقل البشري، فما يُحفظ به النظام يُرجَع به إلى الشارع؛ لأنه قرّر لذلك طرقاً خاصة لا يجوز تعديها أو الإضافة عليها، ولم يترك فراغاً تشريعياً، قال السيد الكلبايكاني ـ في تعليقه على الاستدلال بحفظ النظام لإثبات شرعية التعزيرـ: «إنّ أصل الكبرى الكلية لا تقبل الإنكار، فإنه لا شك في أنه لابدّ من الاحتفاظ على نظام أمور الأمة مادية ومعنوية ـ إلى أن يقول ـ: إلا أن الله تعالى قد قرّر طرقاً ومناهج لحفظ النظام وصيانته، كالحدود المقرّرة والعقوبات

(١) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٨٥٣؛ وله أيضاً: نظام الحكم: ٣٢٢.

الخاصة..»[١].

لكنّ بعض العلماء الكبار في المقابل يرى «أنّ حفظ النظام وتأمين السبل والطرق وتنظيم الأمور الداخلية ورفع مستوى الاقتصاد وغير ذلك من الضروريات» هي من الأمور المتحرّكة «فيتبع فيها مقتضيات الظروف وليس فيها للإسلام حكم خاص يتبع، بل الذي يتوخاه الإسلام هو الوصول إلى هذه الغايات وتحقيقها بالوسائل الممكنة دون تحديد وتعيين لنوع هذه الوسائل، وإنما ذلك متروك إلى إمكانيات الزمان الذي يعيش فيه البشر»[٢].

ويبدو لي أنه لا تنافي بين كلام العَلَمين المذكورين؛ لأنّ كلاً منهما ناظرٌ إلى حقل من حقول التشريع، وعلى كل حال فما يمكن أن نقوله في هذا المقام: أنه إذا ورد نصّ شرعي حول حفظ النظام بكيفية خاصّة وطريقة محددة وفُهم أنها طريقة متعيّنة وللمشرع عناية خاصة بها، كما هي الحال في مجال الأحوال الشخصية كأحكام النسب والمصاهرة والميراث وغيرها، فلا مجال حينئذ لتجاوز هذه الطريقة وتعدّيها أو تعديلها، أمّا إذا لم ينصّ على مقررات خاصة لحفظ النظام، كما هي الحال في الأمثلة المتقدمة على لسان بعض العلماء مثل تأمين السبل والطرق، ونظام الاتصالات والسير وغيرها فيترك الأمر حينئذ لمقتضيات المصلحة العامة، وكذلك الحال في الموارد التي ملأها التشريع ببعض المقرّرات التدبيرية غير النهائية مما يسمح بتغييرها أو تعديلها وفقاً لمصالح الأمة ومتطلبات المرحلة، كما هي الحال فيما ورد من تحديد مساحة الطرق والشوارع بعدّة أذرع، فإنّ ذلك ليس تحديداً تعبدياً وإنما هو تدبير اقتضته ظروف تلك المرحلة.

وفي ضوء ذلك، يكون لقاعدة حفظ النظام من المرونة والطواعية ما يجعلها كفيلةً

---

(١) الكلبايكاني، الدر المنضود ٢: ١٥٤.

(٢) جعفر السبحاني، الاعتصام بالكتاب والسنّة: ٢٠٥.

بمواكبة المستجدّات في مختلف مجالات الفقه، وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: المعروف في باب العقوبات أنّ الفقه الإسلامي ينصّ على اعتماد العنف الجسدي عقوبةً على المخالفات القانونية، لكن هل يمكن تخطّي هذه الوسيلة في التجاوزات التي تستوجب تعزيراً وتأديباً، باعتماد الغرامة المالية بديلاً عن العقوبة الجسدية؟ والجواب: إنّ الفقيه قد يستقرب ذلك انطلاقاً من أن حفظ النظام هو الأساس لنظام العقوبات، ولا دليل على أنّ العقوبة الجسدية هي الطريقة الوحيدة والمتعيّنة في هذا المجال، وقد يكون هذا المعنى هو الذي حدا بالسيد الخوئي إلى الإفتاء بجواز وضع غرامة مالية على الأشخاص الذين يعتدون على الطرقات العامة ووضع ما يضرّ المارة عليها، معلّلاً ذلك بحفظ المصالح العامة[1].

المثال الثاني: إنّ اعتماد وسائل الإثبات المعروفة، كالشهود أو اليمين، قد لا يكون كافياً للوصول إلى الحقيقة، وبالإمكان الوصول إليها باعتماد وسائل حديثة من قبيل البصمات الوراثية وتحليل الدم وغيرها، أو الأخذ بأساليب التحقيق التي تعمل على التفريق بين الشهود وانتزاع الاعترافات منهم بوسائل متعدّدة تستعين بعلماء النفس أو غيرهم، إلى غير ذلك من القرائن التي توجب الاطمئنان أو اليقين لدى القاضي، وقد جوّز غير واحد من الفقهاء اعتماد هذه الوسائل ما دامت مفيدةً للاطمئنان أو اليقين، بل أفتى بعضهم بوجوب اعتمادها إذا توقف عليها حفظ النظام[2].

وفي السياق القضائي نفسه، ثمّة جدل فقهي حول نفوذ حكم القاضي غير المجتهد مع عدم تيسّر المجتهد، كما هي الحال في زماننا، فإنه وبالرغم من توفر المجتهدين لكن ليس بمقدورهم متابعة كلّ الدعاوى المرفوعة إليهم أو البت فيها؛ بسبب كثرتها ومحدودية قدراتهم، ما يعني أنّ الإصرار على شرط الاجتهاد سيؤدي إلى تجميد تلك

---

(١) الخوئي، صراط النجاة ١: ٤٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ٤٢٠.

الدعاوى وتكدّسها مع ما لذلك من مضاعفات خطيرة على نظام المجتمع؛ ولذا بالإمكان تجاوز هذا الشرط واعتماد غير الفقيه للإفتاء مع رعاية الأكفأ فالأكفأ»[1].

فقه النظام العام

إنّ أهمية القاعدة لا تقتصر على دورها الهام في اجتراح الحلول الشرعية للكثير من المعضلات المستجدّة في شتى المجالات الفقهية القانونية، بل في أهليّتها وقدرتها على بناء وصوغ نظريات جديدة فيما يمكن تسميته بالفقه النظامي، كنّا سنواجه صعوبة في إثباتها وصوغها لولا القاعدة المذكورة.

وعلى سبيل المثال، حماية البيئة من الأخطار المحدقة التي تتعرّض لها ممّا ينذر بكوارث عالمية تطال كلّ أشكال الحياة، فقد غدا هذا الأمر ضرورةً ملحّة للإنسانية برمّتها، وهو بحاجة إلى رزمة من القوانين ذات الصلة، وقد لا يكون بمقدور الفقه التقليدي ـ استناداً إلى الأحكام الجزئية المتناثرة ـ تقديم حلول ناجعة للمشكلة المذكورة، بينما بإمكان القاعدة المذكورة المساهمة في تأسيس نظام بيئي يرتكز على مجموعة من القوانين والتشريعات الكفيلة بتحقيق النتائج المرجوّة.

---

(١) القضاء في الفقه الإسلامي: ١٥٣.

بنية النظام السياسي

دراسة مقارنة في ضوء نظريتي: الانتخاب والتنصيب

د. علي إلهامي(*)

مقدمة

مع اهتمام العلماء الشيعة بموضوع ولاية الفقيه، إلا أنهم أغفلوا بعضاً من زواياه السياسية والتطبيقية؛ حيث لم يوفقوا للوصول إلى تحقّقها عملياً وعلمياً، وكذلك لحداثة عهد الجمهورية الإسلامية القائمة على هذا المبدأ؛ فبعد تجربة الجمهورية الإسلامية ظهرت العديد من النظريات حول الأبعاد والزوايا السياسية لولاية الفقيه، مثل: أركان نظام ولاية الفقيه، وظاهرة تشكيل السلطة في هذا النظام، ووظائفه، وكيفية توزيع السلطات بين القوى الحكومية والمراكز الاجتماعية والسياسية، وكيفية تعيين مكانة السلطات في هذا النظام، والحدود والوظائف التي يتمتع بها الولي الفقيه، وطريقة تنحّيه وعزله عن منصب القيادة...

وسنحاول هنا الإجابة عن مجمل هذه التساؤلات على أساس نظريتي: الانتخاب والتنصيب، ولفعل ذلك نجري مقارنة بين هاتين النظريتين باختلافاتهما والنقاط

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة العلوم الطبية في طهران.

المشتركة بينهما.

بنية النظام السياسي

المراد من البنية: كيفية ربط المجموعات السياسية والاجتماعية وتحديد عدم ارتباطها مع المجموعات السياسية؛ بالأساس فالبنية هي المظهر للتنظيم والتنسيق للمجموعات من الأشياء والأفراد والأجزاء والقوى وربطهم مع بعضهم البعض لتعطي مجموعة خاصة منظمة تختلف عن باقي المجموعات.

والمقصود من النظام السياسي: بنية معقدة وشاملة تقوم بحفظ وجود المجتمع وكأنه عضو واحد عن طريق إدارة السلطة المركزية السياسية؛ ففي المفهوم المحدود تكون الدولة بمثابة البنية (الهيئة) الأصلية للنظام السياسي والمسيطرة على أداة القهر والقدرة الشامل للمجتمع بأكمله. وبتعبير آخر النظام السياسي هو مجموعة من الهيئات والبنى السياسية التي تقوم بتأمين العلاقات بين الطبقات الاجتماعية وإيجاد النظم في المجتمع، وبذلك تسير صناعة السلطة.

الملاحظة الجديرة بالذكر أنّ مصطلح «الحكومة» و «الدولة» مرادف لـ «النظام السياسي»، وبما أن هاتين الكلمتين: الدولة والحكومة، تعطيان معنى حقوقياً خاصاً، نستخدم هنا مصطلح النظام السياسي للتعبير عنهما، وهو يستوعب معنى البنية وطريقة وكيفية عمل المؤسّسات الحكومية أيضاً.

أركان النظام السياسي في نظرية ولاية الفقيه

إن تشكيل النظام السياسي قائم على أساس أركان، وبدونها لا يمكن تشكيله؛ ومن أهمّها: ١ ـ السيادة. ٢ ـ الحكومة. ٣ ـ الشعب. ٤ ـ الأرض ومنطقة النفوذ الجغرافية والسياسية. وبدون شك، من غير الممكن تشكيل النظام السياسي بدون حضور المجموعات المشكلة لأساساته، وما لا يُتصوّر هو تشكيل أمة بدون وجود أرض،

وكذلك وجود القائد على رأس النظام السياسي يعتبر من أهم العناصر الحياتية والاجتماعية لتشكيل وتنظيم العلاقات السياسية والاجتماعية.

و نظراً لأهمية هذا الموضوع، سيتم البحث في أهم أركان النظام القائم على نظرية ولاية الفقيه (القائد)، وشروط ذلك، والوظائف والصلاحيات التي يتمتع بها الولي الفقيه على أساس نظريتي: الانتخاب والتنصيب.

شروط القيادة بين نظريتي: الانتخاب والتنصيب

بناء على اعتقادات الشيعة، تعيّن قيادة النظام السياسي الاجتماعي للمسلمين من الله عز وجل للنبيﷺ، ومن ثم للأئمة الاثني عشر. وبعد غياب الإمام المعصومعليه السلام تطرح تساؤلات منها: من يتولى قيادة النظام السياسي الاجتماعي والمعنوي؟ هل الشعب مؤهل شرعاً لانتخاب القائد والموجّه؟ هل أيّ إنسان مؤهل لاستلام أمور المسلمين أم يجب أن يمتلك إمكانات وكفاءات وشروط خاصة، وما هي؟ وكيف يمكن أن تكون مؤهلة لإثبات قيادته؟

من نقاط الخلاف الرئيسة بين النظام السياسي لولاية الفقيه وبقية الأنظمة السياسية أنّ منصب القائد يتطلّب شروطاً وصلاحيات يتعذر على أغلب الأفراد الوصول إليها، يضاف إليه: إن القائد ملتزم ـ عملياً واعتقادياً ـ بحفظ الشروط والصفات المطلوبة وضمان إجراء الأحكام والحدود الدينية، وتأمين العدالة والتوازن الاجتماعي، والوقوف بوجه الاستبداد والديكتاتورية؛ مما يجعل من النظام نظاماً متجدّداً دائماً. إنّ المناخ الشيعي يؤكّد دوماً ـ اعتماداً على النصوص الدينية وسيرة النبي والأئمة المعصومين ـ على الشروط والصلاحيات التي تتعلّق بحاكم المسلمين في زمن الغيبة، ومن أهمها:

أ ـ الشروط العامة: مثل العقل السليم، وحسن التدبير، والشجاعة واللياقة والاستعداد، والصبر والتحمل وسعة الصدر والسماحة والعفو، والقبول به من قبل

الشعب، والرؤيا السياسية والاجتماعية، والوقار والتواضع والتقوى والأمانة، والسلامة الجسدية، والصرامة في إجراء الأحكام وتطبيق الحدود الإلهية، وعدم المصالحة مع الأعداء و... وهذه كلّها تعتبر ـ نوعاً ما ـ ضرورية للقائد.

ب ـ الشروط الخاصة المختصة بولي الفقيه: وهي عبارة عن: ١ـ الإسلام والإيمان، والمقصود بالثاني أن يكون شيعياً اثنا عشرياً. ٢ـ العدالة، وهي عنصر ضمني من الزهد والورع. ٣ـ التفقه، وهو الاجتهاد في الأحكام والمقرّرات الإسلامية. ٤ـ طلب الحلال. ٥ـ الرجولة. ٦ـ الحرية. ٧ـ البعد عن الصفات غير الحميدة مثل البخل والطمع والخوف والتواطؤ والجفاء والخشونة. ٨ ـ الكمال من البلوغ والعقل. ٩ـ قوة الذاكرة.

وبالبحث في الكتب والمقالات الفقهية، وعلى الرغم من الاختلاف في التعبير عن الصفات إلا أنه تم الاتفاق عليها وهي: الكمال والإسلام والإيمان وطلب الحلال والعدالة والتفقه والرجولة والبعد عن الصفات غير الحميدة والتدبير السياسي.

وعلى الرغم من اتفاق أصحاب نظريتي: الانتخاب والتنصيب حول السؤال المطروح «من هو الشخص الحاكم؟» وحول الشروط المتعلقة به، إلا أن هناك اختلافاً في طريقة تحقّق منصب الولاية للفقيه الجامع للشروط. ونبين هنا جزءاً من ذلك:

أ ـ الأعلمية والأفقهية: اصطلاح أعلم وأفقه مختلفان، فالمراد من الأفقه في الاصطلاح الفقهي: الأعلم بالمسائل الفقهية ومبادئ استنباط الأحكام، أما اصطلاح الأعلم فهو أكبر وأوسع؛ لأنه يشمل الاطلاع على شروط الزمان والمكان والتنبؤ السياسي والاجتماعي. وبعبارة أخرى: الأعلمية في رأي الفقهاء بمعنى الفقيه والمجتهد القادر على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأدلة بشكل أفضل من بقية الفقهاء والمجتهدين المعاصرين له، أما الأعلمية في موضوع الولاية والحكومة فليست منحصرةً في القدرة الفكرية على ذلك، بل تستوعب قدرة الفقيه على التمتع بالحنكة والرؤية السياسية والاجتماعية ومعرفة الحوادث في زمانها ومكانها.

يرى أصحاب نظرية الانتخاب أنّ الولي الفقيه يجب أن يكون أعلم وأفقه مجتهدي

زمانه، أعلم في الأحكام الشرعية وموضوعات الأحكام والحوادث والظواهر السياسية والاجتماعية. ويعتقدون أيضاً أن الأعلمية الفقهية من أهم الشروط اللازم توفرها في الولي الفقيه في كلّ عصر من العصور، وقد استدلوا على ذلك بالقرآن والروايات والفطرة. وكذلك يرون لزوم أن يكون وليّ أمر المسلمين أفقه وأعلم من البقية بالكتاب والسنّة. وفي المقابل يعتقد أصحاب نظرية التنصيب أن الأعلمية لا تنحصر بالأعلمية الفقهية لهذا لا يعتقدون بشرط الأفقهية هنا، وكذلك الاجتهاد ليس من شروط الولاية، ويدّعون أن هناك إجماعاً على أنّ الفقه هنا يعني قدرة الولي على استنباط الأحكام والاجتهاد، وفي ذلك يقول الإمام الخميني: مصطلح الاجتهاد في الحوزات غير كافٍ، فأيّ شخص إذا كان أعلم في العلوم الموكلة إليه ولا يستطيع تشخيص مصلحة المجتمع أو لم يستطع تشخيص الأفراد الصالحين والمفيدين من غير المفيدين، وبشكل عام يفتقد الحنكة الصحيحة والقدرة على اتخاذ القرار في النواحي الاجتماعية والسياسية، فإن هذا الشخص لا يعتبر مجتهداً في المسائل الاجتماعية والحكومية، وغير قادر على استلام زمام المجتمع أبداً.

وهناك موارد عدة يمكن الدفاع من خلالها عن نظرية الانتخاب، لكن في حال عدم توافر الأعلم فإنّ نظرية الانتخاب ستواجه مشكلة؛ لأنّ الانتخاب لن يتحقق؛ لعدم توافر مجاله، أمّا نظرية التنصيب فهي تتفوّق على صاحبتها من حيث عدم التقيّد بمسألة الأعلمية.

ب ـ المرجعية والقيادة: من نقاط الاختلاف بين نظريتي: الانتخاب والتنصيب، التوأمة بين المرجعية والقيادة السياسية؛ فأصحاب نظرية الانتخاب يرون تلازم القيادة مع المرجعية الدينية، والنص التالي يدلّ على ذلك: ليس من الصحيح التفريق بين القيادة النظامية والمرجعية والقيادة الدينية. وفي المقابل يرفض بعض أنصار نظرية التنصيب التلازم هنا، فيكفي عندهم اجتهاد الولي الفقيه، وفي ذلك يقول الإمام الخميني: أنا بدايةً كنت معتقداً ومصراً على اشتراط المرجعية ولزومها، لكن يكفي تأييد الخبراء المحترفين للمجتهد العادل. وإذا انتخب الشعب الخبراء لكي يختاروا المجتهد

العادل لقيادة الحكومة واستلام منصب القيادة، فاختياره يتمتع بقبول المجتمع وانتخابه يكون عن طريق الشعب وحكمه نافذ. وقد أكّدت على ذلك في الدستور، لكنّ الأصدقاء أصرّوا على شرط المرجعية وأنا قبلت ذلك. وأنا في ذلك الوقت علمت أنه في المستقبل القريب سوف لن يكون قابلاً للتطبيق.

ج ـ **القبول الشعبي**: الاختلاف الآخر بين النظريتين يكمن في انتخاب الشعب؛ فأصحاب نظرية الانتخاب يعتقدون أن قبول العامة من الشعب أحد شروط القيادة للتصدّي لمقام الولاية، وعلى أساس هذه النظرية يغدو الفقهاء الجامعون للشرائط قد منحوا الولاية من المعصوم شرط قبول الشعب لهم، وبذلك لا يملك أحد من الفقهاء الجامعين للشرائط حق العمل بصفته وليّ الأمر قبل انتخابه من قبل الشعب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، لأن القيادة شأن عام متعلق بعامة الشعب؛ فمن الضروري أن يكون قبول الشعب شرطاً مهماً. وأوضح الأشكال التي تدلّ على قبول عامة الشعب مشاركتهم جميعاً في انتخاب القيادة أو البيعة لها.

أما بالنسبة لنظرية التنصيب، فإن كل الفقهاء الجامعين للشروط لهم الحق بممارسة الولاية المستمدة من المعصومين دون العودة للشعب، وفي حال تعدّد الفقهاء الواجدين للشروط، لا يحقّ للفقيه غير الأصلح وغير الأفضل التدخل في دائرة عمل الولي الأصلح؛ لأنه يخرّب بذلك عمله، وبذلك يتم رعاية النظم والوقاية من التفرقة والتجزءة، وفي بعض الأحيان لا يتم تطبيق الولاية من قبل الفقيه الأعلم، بمعنى أنّه لا يحصل احتكاك بين الفقهاء الجامعين الشروط وهنا يستطيع كلّ منهم تطبيق ولايته في أمور اجتماعية وسياسية متعلقة بالمسلمين على حدة، مثل إجراء الحدود وأخذ الأموال الشرعية والتصرف بها بما ينفع العامة. وعليه فالفقيه الجامع للشروط يملك حقّ الولاية بشرط أن لا يسبّب تخريباً في عمل بقية الفقهاء.

نطاق وظائف وسلطة القائد

من أهم الأبحاث الراجعة إلى مبدأ الحكومة الإسلامية تعيين حدود سلطة الولي

الفقيه. واليوم يعدّ هذا الموضوع من أهم الموضوعات وأكثرها اختلافاً بين أصحاب نظريتي: الانتخاب والتنصيب. وقبل الدخول في البحث نذكّر ببعض النقاط المهمة:

١ ـ **الاختلاف بين الوظائف والصلاحيات:** فالوظائف تطلق على المسؤولية وتقترح على الموكل له أو الملزم بتنفيذه، وأيّ تقصير أو عجز يعزل من منصبه. وقد جاء في الدستور الإيراني تحديد وظائف القائد كالتالي: «في أي وقت لا يستطيع القائد القيام بوظائفه يعزل من مقامه». أمّا الصلاحيات فتطلق على الأمور التي يمكن للقائد ممارستها دون حاجة لإذن أحد.

٢ ـ **التناسب بين دائرة الوظائف والصلاحيات:** تتناسب دائرة الصلاحيات على أساس تحديد الوظائف؛ فإذا كان شخصٌ ما مسؤولاً عن شيء فلابدّ من امتلاكه الأدوات والإمكانات والصلاحيات التي تتناسب مع الدائرة المسؤول عنها؛ ليؤدي وظيفته على أكمل وجه، وإلا فتعيين الوظائف يغدو خطأً صرفاً؛ وهذه المناصب السياسية والاجتماعية تعطى دائماً على أساس الحقوق لمن يستحق ذلك؛ كي يقوم بعمله على أكمل وجه وتكون أعماله قابلة للمراقبة.

٣ ـ **تحديد نطاق الوظائف والصلاحيات في الحكومة الدينية ناتج عن أجوبة الأسئلة التالية:** هل حدّدت سبل خاصة بإدارة الأمور السياسية والاجتماعية للشعب من قبل الخالق عز وجل أم أنها طرق عقلانية قابلة للتأييد؟ هل أوجب الخالق على علماء الدين تطبيق ولايتهم السياسية والاجتماعية وتشكيل حكومة؟ هل صلاحيات الولي الفقيه تقع في نطاق سلطة الحكومة العادية؟ هل سلطة الحاكم الإسلامي محدودة بالقوانين، أي بالأحكام الأولية أو الثانوية أم أنّها أعم من ذلك؟

أـ الوظائف والصلاحيات

إنّ حدود ووظائف ولاية الفقيه من الموضوعات المهمة التي بحث فيها علماء الشيعة. وهناك آراء وكلمات مختلفة جداً للفقهاء هنا، لكن وبنظرة العامة يمكن

تصنيف أقوالهم في ثلاثة محاور:

أ ـ قسم من الفقهاء حصر وظيفة الفقيه الشرعي بالإفتاء والقضاء، ومن البديهي أنّ أيّ مسلم يتمتع بشروط الإفتاء ـ مثل الفقاهة والعدالة ـ يستطيع أن يمارس عمل المفتي؛ لأن الإفتاء ليس منصباً يمكن أن يعزل أو ينصب. أمّا القضاء وهو الحكم بين الناس بهدف إنهاء العداء وإحقاق الحقوق، فهو منصب لكنه يختلف عن الولاية.

ب ـ قسمٌ آخر من الفقهاء يعتقدون أنّ نطاق وظائف الفقيه ـ إضافةً إلى الإفتاء والقضاء ـ يصل إلى الأمور الحسبية وهي الأمور التي لا يرضى الخالق بتركها ولم يعيّن المتصدي الخاص الذي يقوم بإنجازها؛ لذلك فوظيفة الفقيه متابعتها، فمثلاً حماية الأفراد الذين لا يملكون المعين كالأيتام، والتصدي لأمور الغائبين والقاصرين والوقوف العامة تدخل في الأمور الحسبية. وبذلك يقيد هذا الفريق من دائرة ولاية الفقيه.

ج ـ وفي مقابل هذين النظرين، يرى بعض فقهاء الشيعة كالمحقق الكركي والعلامة النراقي والشيخ محمد حسن النجفي والشيخ الخراساني والسيد البروجردي والإمام الخميني.. أن دائرة ولاية الفقيه تضم تمام الأمور التي يتمتع بها النبي الأكرمﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام في مجال الحكم؛ إلا إذا كانت هناك أدلّة خاصة تقيّدها بالمعصومين؛ من حيث اختصاصها بشخصهم وعصمتهم؛ من هنا تدخل مجمل الأمور المتصلة بالسلطة في دائرة ولاية الفقيه كتشكيل الحكومات وتدبير السياسات وإدارة الدولة وجمع الضرائب والتصرّف في المصالح العامة وإجراء الحدود وتطبيق الشريعة وقوانين الحرب والصلح، وحماية البلاد ونظمها. يقول الإمام الخميني في ذلك: يتمتع الفقيه العادل بتمام صلاحيات النبي والأئمة في كلّ المسائل المرتبطة بالحكومة...

١ـ نطاق الوظائف في نظرية التنصيب

نستنتج من كلمات الإمام الخميني أعلاه أن وظائف الفقيه الشرعي ـ طبقاً لنظرية التنصيب ـ هي الإفتاء والقضاء والولاية والقيادة السياسية للمجتمع. ويعتقد

أصحاب هذه النظرية أن ذلك لا يتمّ إلا عبر النص والتنصيب الإلهي؛ لذلك توكل هذه المسؤوليات من قبل الخالق للفقهاء، واستمرارية هذا التوكيل مرتبطة بحفظ الشروط. يقول الإمام الخميني: ينصب الفقيه من قبل المعصومين عليهم السلام للقضاء والولاية والحكومة وكل ما يحتاجه المسلمون في حياتهم ومعاشهم، وكل ما يرتبط بإصلاح الحياة وتنظيم السياسة الدينية.

٢ـ نطاق الوظائف في نظرية الانتخاب

يعتقد أصحاب هذه النظرية أنّ منطلق اعتبار منصب ولاية الفقيه يقوم على انتخاب العامة، وبالطبع فالفقيه غير المنتخب لا يملك ـ حسب الشريعة ـ زمام الأمور، بل يختص فقط بالإفتاء والتبليغ والقضاء والحكم.

ب ـ نطاق وحدود سلطة ولاية الفقيه

عندما تعطى الوظائف لشخص أو دولة أو مجموعة يجب أن تهيأ الإمكانات اللازمة لذلك؛ فكلما كان نطاق الوظائف أكبر أو أخطر وجب توسيع الحدود والسلطات والصلاحيات أيضاً. وقبل الدخول في البحث يجب الالتفات للنقاط التالية:

١ ـ أصحاب النظريتين يعتقدون بولاية الفقيه.

٢ ـ كلتا النظريتين تقول بوجوب امتلاك ولي الفقيه للوظائف والقدرة اللازمة لإدارة أمور المجتمع وإقامة الحدود والقوانين الشرعية.

٣ ـ حسب نظرية التنصيب يفوّض منصب الولاية للفقيه من قبل الخالق عز وجل، ويقوم الشرع أيضاً بتحديد نطاق هذا المنصب، أمّا على أساس نظرية الانتخاب فيلقي الشعب الولايةَ على عاتق الفقيه ويعين مجالها له.

١ـ نطاق السلطة في نظرية التنصيب

يعتقد أصحاب هذه النظرية أن للشارع دوراً رئيساً في تعيين حدود سلطة الولي

الفقيه، من هنا يثبت للفقيه تمام ما ثبت للرسولﷺ والأئمة، لأنّ الوظائف والمسؤوليات المتشابهة تتطلب نطاقاً متساوياً ومتشابهاً. ويرون أنه ليس للناس دور في ذلك كما لم يكن لهم دور في ولاية المعصومين؛ كما يرون أنّه يفترض عدم تحديد نطاق سلطة الولي الفقيه فتشمل تطبيق الشريعة وإقامة الحدود وتشكيل النظام السياسي والاجتماعي، وأخذ الخراج والضرائب الدينية وصرفها في مصلحة الأمة الإسلامية و..

بناء على ذلك، تكون حدود ولاية الفقيه على أساس نظرية التنصيب كما يلي:

١ ـ يمتلك الولي الفقيه في أمور الحكومة كلّ ما كان يملكه الرسول والأئمة من سلطات حول هذا الموضوع، يقول الإمام الخميني: يمتلك الفقيه العادل كل السلطات الحكومية والسياسية التي كان يمتلكها الرسولﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام ولا يوجد أي تفاوت أساساً؛ لأن الوالي هو مجري أحكام الشريعة ومقيم الحدود الإلهية، وهو الذي يأخذ الخراج والضرائب ويتولى صرف هذه الأموال بما يطابق مصلحة المسلمين. إن هذا التوهم الذي كان يقول بأنّ سلطة الرسولﷺ أكبر من سلطة أمير المؤمنينعليه السلام أو سلطة أمير المؤمنينعليه السلام اكبر من سلطة الفقيه ما هو إلا توهم خاطئ وباطل.

٢ ـ تتحدّد سلطة الولي الفقيه على أساس الأهداف والأحكام الإسلامية المطلقة، لكنّها غير محدودة بالقوانين الأولية والثانوية للشرع، وهذا ما طرحه الإمام الخميني أيضاً.

٣ ـ سلطة القائد أو القيادة في النظام السياسي الإسلامي أكبر من الأحكام الاجتماعية والقوانين الموضوعة بما فيها الدستور، كما أشار إلى ذلك الإمام الخميني؛ فالدستور غير قادر على تقييد سلطة القائد، وطبقاً للمادة السابعة والخمسين والفقرة الثامنة من المادّة المائة والعشرة من الدستور الإيراني، يتمتع القائد بالسلطة المطلقة، وهذا ما يطابق وجهة نظر القائلين بالتنصيب، أمّا ما جاء في المادّة المائة والعشرة ومثلها فلا يراد منه حصر سلطة القائد؛ من هنا بإمكانه أحياناً تعطيل بعض الأحكام الشرعية، بل بمقدوره تعطيل الدستور نفسه.

ويلزم هنا التذكير بأن القائد يستطيع مؤقتاً تعطيل العمل بالدستور والأحكام الأولية وفق شرطين: ١ ـ الظروف الاضطرارية عندما يصل وضع النظام إلى مكان مغلق ومعضلة جادة، ولا يوجد حلّ بأية طريقة ممكنة. ٢ ـ وجود مصلحة أو مصالح عليا للمجتمع والنظام السياسي تتقدم على نقض الدستور والأحكام الأولية.

٢ـ نطاق السلطة في نظرية الانتخاب

تقوم حدود سلطة الولي الفقيه في نظرية الانتخاب على رعاية المبادئ والمقدمات التالية:

١ـ الولاية من المقولات العقلية، وهي نتاج عقد بين طرفين: الشعب من جهة والفقيه من جهة أخرى. ويقوم على الإيجاب من طرف الشعب والقبول من جانب الفقيه العادل، وهذا العقد يعتبر توافقاً عقلائيّاً مقبولاً من الله تعالى؛ لذا فالأدلة الشرعية على صحّة ونفوذ العقود مثل التعهد والالتزام بالقواعد الشرعية تكون شاملة له.

٢ـ ينشأ اعتبار الولاية وشرعيتها من البيعة؛ وبذلك لا يتمتع الفقيه الذي لا ينتخب من قبل الشعب بوظائف في الحكومة ولا يحقّ له ـ شرعاً ـ الإمساك بالأمور السياسية للمجتمع، ولا يملك أيّ سلطة؛ فالبيعة وسيلة لإنشاء الولاية بعد قبول الشعب، بمعنى أنه بعد قبول طرفي العقد: الفقيه والشعب، بشروط كل منهما، يبايع الشعب الشخص الواجد للشروط ويرضون بحكمه، وبتلك البيعة تتم الولاية، كما أنّ تحقق الولاية بالفعل متوقف على البيعة.

٣ـ البيعة في هذا العصر الحاضر غير ممكنة إلا عبر الانتخابات العامة؛ فالشعب يبايع بالحضور في الانتخابات والإدلاء برأيه، ومن الممكن إعطاء منصب الولاية للولي الفقيه بطريقة غير مباشرة عن طريق الخبراء الموثوقين والمنتخبين؛ ولا شك أنّ الفقيه الذي يحصل على أصوات أكثر يتسلّم زمام أمور المسلمين؛ فدليل النظام هو الذي يثبت الولاية، وهو أيضاً مبرّر لقائد الدولة أن يملك سلطةً على البقية، ويمكن تحديد ذلك

بطريقتين: ١ ـ أصوات الأكثرية (الشهرة). ٢ ـ شهادة العدول.

٤ ـ البيعة عقد سياسي اجتماعي بطريقة خاصة بين الحاكم الإسلامي والشعب، تماماً مثل عقد البيع، فكل الخصوصيات التي يتمتع بها عقد البيع يمكن إجراؤها على البيعة، يقول الشيخ المنتظري: البيع والبيعة كلاهما من مصدر واحد وحقيقتهم واحدة، فالبيعة معاملة بين أفراد المجتمع والقائد (إمامهم) وبتلك البيعة التي يقوم بها الشعب تصبح نفوسهم وأموالهم وإمكاناتهم تحت تصرّف القائد، وفي المقابل يتعهّد القائد بإدارة أمورهم الاجتماعية ومراعاة مصالحهم؛ فتتمّ بذلك المعاملة بينهم.

٥ ـ الولاية معاهدة سياسية اجتماعية ملزمة، مثلها مثل المعاملات المتعارفة كالبيع بشروطها الضمنية. والشروط الضمنية للعقد متعلّقة بقبول ورضا كل من الطرفين، أي الشعب والحاكم؛ فالولاية السياسية تملك قابلية الانعطاف والانقباض والانبساط لكلّ من الطرفين، وفي هذا يقول الشيخ المنتظري: مثلما في كلّ معاملة رسوم يقوم كلا الطرفين قبل العقد بالتوافق على المقدار والكيفية وخصائص المعاملة، كذلك الحال فيما يتعلق بالبيعة؛ حيث ينطبق عليها المعنى والمفهوم ذاته، فبعد الحوار وتراضي الطرفين تكون وسيلة الإنشاء وإيجاد المسؤولية الحكومية، وبعده يتم انتخابه بوصفه رئيساً لهم؛ وبهذا التسليم يتم إعلان رئاسته وولايته.

إنّ الهدف من انتخاب القائد ورئيس الجمهورية التأكيد على أنّ الشعب هو أساس الدولة وركيزة النظام، وقدرات القائد والرئيس إنّما تأتي من طرف هذا الشعب؛ فتكون محدودة بنطاق انتخابهم له ضمن الضوابط الشرعية.

وعليه ونظراً للأسس الفقهية تكون حدود صلاحيات القيادة ـ وفقاً للانتخاب ـ كما يلي: ١ـ محدّدة بموازين ومقررات الشرع. ٢ـ الشروط الضمنية للبيعة هي الانتخابات العامة. ٣ـ محدّدة بإطار الدستور.

وترى مجموعة من أنصار نظرية الانتخاب أنّ الإسلام يقرّ جملة قوانين، وحيث كان عامة الشعب من المسلمين فيتعهد الولي الفقيه للشعب بالعمل ضمن إطار الأحكام

والشروط الشرعية؛ من هنا يمكن للحاكم ممارسة نفوذه متخطّياً الدستور ضمن شروط العقد مع الشعب؛ لأن موازين الشرع أعمّ وأوسع من الوظائف والصلاحيات المدرجة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ وبذلك يمكن أن تكون شروط العقد أوسع أو أضيق من الأحكام الدينية.

ويرى بعضهم أن دائرة عمل الولي الفقيه محدودة بالدستور؛ لأنّه هو الميثاق العام، وقد جاء ضمن تعهد الحاكم وبيعة الشعب بحيث حصل إلزام بالعمل به؛ وبهذا لا يقبل أيّ اقتراح يتخطّاه ولا يحق لأحد التخلّف عنه، ويمكن للطرفين الاحتجاج على بعضهما ومطالبته بالوفاء به؛ فالشعب ـ حسب الفرض ـ قد صوّت على الدستور، ومجلس الشورى ـ بوصفه مركزاً لسنّ القوانين ـ وكذا القائد والخبراء قد انتخبوا هم أيضاً على أساس الدستور؛ وهذا معناه ـ لزوماً ـ انحصار حدود عمل القائد بهذا الدستور وما يعطيه له من صلاحيات.

يدار البلد ـ إيران ـ على أساس الدستور والقوانين المصوبة حديثاً في مجلس الشورى الإسلامي التي تحدد قدرات القائد، وقد جاء في المادّة المائة وسبعة: (يتساوى القائد أمام القانون مع سائر أفراد الشعب، وكل إدارة لا أصل لها في مجلس الشورى الإسلامي ... تعدّ غير قانونية وجميع أعمالها مخالفة للقانون)، فهذه المادّة توجّه على أساس اللحاظ العرفي الحقوقي؛ فلا يستطيع القائد أن يعمل ولايته على نطاق أوسع من الحدود الدستورية ولو كانت مطابقةً للأحكام الشرعية. بعبارة أخرى: يعتقد أصحاب نظرية الانتخاب أنّ الدستور ميثاق المواطنين مع الحاكم؛ لذلك لا يحق له نقضه إلا عن طريق إعادة النظر فيه.

جاء في المادّة المائة وعشرة من الدستور الإيراني أنّ صلاحيات الولي الفقيه دستوريّاً هي: ١ـ تحديد السياسات العامة للنظام الجمهوري الإسلامي في إيران بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام. ٢ـ الرقابة على حسن تنفيذ السياسات العامة للنظام. ٣ـ الأمر بالرجوع إلى الرأي العام. ٤ـ القائد العام للقوات المسلحة. ٥ ـ إعلان الحرب

والسلم والتعبئة العامة. ٦ـ تعيين وعزل وقبول استقالة: أ ـ الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. ب ـ رئيس السلطة القضائية. ج ـ رئيس الإذاعة والتلفزيون. د ـ القائد العام لحرس الثورة الإسلامية. وـ القادة العامّين في الجيش والشرطة. ٧ـ حلّ الخلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث. ٨ـ حلّ مشاكل النظام غير القابلة للحلّ بالطرق العادية عن طريق مجمع تشخيص مصلحة النظام. ٩ـ البت برئاسة الجمهورية بعد الانتخاب من قبل الناس. ١٠ـ عزل رئيس الجمهورية مع الأخذ بعين الاعتبار مصالح البلد، وبعد حكم المحكمة العليا بتخلّف الرئيس عن وظائفه القانونية، أو رأي مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته على أساس المادّة التاسعة والثمانين. ١١ـ العفو أو التخفيف من عقوبات المحكومين في حدود الموازين الإسلامية بعد تقديم اقتراح من رئيس السلطة القضائية.

من هنا، يمكن بعقد الانتخابات تحديد الولاية في مدة زمنية معينة مثل عشر سنوات، وتفكيك السلطات أو توحيدها، وإدراج أيّ شرط آخر يتم التوافق عليه والمبايعة وفقه، فتكون له قدرة تحديد ولاية الفقيه وسلطته، إنّ أنصار نظرية الانتخاب يقولون: وفقاً لما تقدّم إذا كان القائد يتعيّن من طرف الخبراء والناس؛ فما المانع أن يكون انتخابه ـ مثل رئيس الجمهورية ـ محدوداً بست سنوات أو عشر مثلاً؟

وعلى الرغم من الخلافات بين أنصار نظرية الانتخاب في نتائج النظرية ومعطياتها، إلا أنّ من نتائج نظريّتهم:

١ـ الالتزام بالدستور بوصفه الميثاق الشعبي المأخوذ في بيعة الشعب للقائد مع الالتزام بموازين الشرع الإسلامي، وهذا الأمران ليس لهما نتيجة واحدة؛ فتختلف الصلاحيات في الشرع الإسلامي عنها في الدستور.

٢ـ الالتزام بمقولتي: الدستور والقوانين المصادق عليها من السلطة التشريعية؛ وهنا من الممكن أن يتخذ المجلس النيابي قوانين ومقررات جديدة تضيّق أو توسّع من مهام القائد ووظائفه نسبةً للدستور.

٣ـ نظراً لقيام العقد (البيعة) على التراضي بين الطرفين؛ لذا فأيّ طرف من أطراف العقد ـ أي الشعب والقائد ـ يحقّ له المبايعة ضمن نطاق الدستور أو خارجه، كما يحقّ له ضمن نطاق الشريعة الإسلاميّة أو خارجها.

٤ـ على خطّ آخر، يرفض العلماء الشيعة بعض مبادئ نظرية الانتخاب؛ لأنهم يتفقون على أنّ بيعة الشعب ليست جزءاً من ولاية الفقيه، بل التزام وتعهد منهم بطاعة الحاكم ضمن الشريعة الإسلامية، كما أن مقياس البيعة ضمن شروط وحاجات يواجه مشاكل؛ لأن اشتراك الطرفين في العقد ليس سبباً لاشتراكهما في الأحكام الفقهية؛ من هنا لا يرى بعض الفقهاء البيعة ذات صفة إلزامية.

الفقه الدستوري في الاجتهاد الشيعي
دراسة تطوّرية مقارنة

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد[*]

مقدمة

بات الحديث عن نشأة مدرسة النجف وتاريخها وتطوّر مراحلها معروفاً، تعدّدت مصادره، فلعلّنا لسنا بحاجة إلى إعادة التعريف بالمعروف[1]. لكننا بحاجة إلى المقاربة مع موضوعات ذات صلة بمدرسة النجف العلمية ومنها:

هل يمكن أن يدرس العمق المعرفي في النجف وتطوراته بمعزل عن جذره في مدرسة الكوفة، ومدرسة قم الأخبارية في القرن الرابع، ومدرسة بغداد في القرنين: الرابع والخامس؟ لأن دراسة التحولات العلمية والمنهجية لهذه المدرسة تتخطّى الجانب الحدثي التاريخي، والجانب الجغرافي المكاني فهي تقارب امتدادت الأفق الحضاري ولأن المعرفة جوهر الحضارة، لذا أعتقد أن ما حصل في مدرسة الحلة في القرنين السادس والسابع هو امتداد أو تداعيات لتأسيس مدرسة النجف، فمدرسة

(*) أستاذ جامعي، والأمين العام لبيت الحكمة في بغداد، من العراق.

(1) مقدمة اللمعة الدمشقية: ٢، بتحقيق السيد محمد كلانتر.

النجف ـ فيما أرى ـ لم يبدأ تاريخها العلمي في ٤٤٨هـ بل يبدأ تاريخها من تحصير الكوفة وممارستها الجهد المعرفي في القرن الأول ويمتد إلى بغداد حتى ٦٥٦هـ ثم الحلّة في القرنين: السابع والثامن، ثم كربلاء في القرنين: الحادي عشر والثاني عشر، ثم تطوّرات المعرفة والمنهج في تلك المدرسة والتطور العلمي المعاصر إبان القرن الرابع عشر الهجري وبعده.. إيماناً بأن تاريخ المعرفة في هذه المدرسة ليس تاريخاً تنتابه القطيعات المعرفية، إنما صنعه التواصل المعرفي، والتراكم العلمي والمنهجي؛ فالكوفة أسست مبادئ المعرفيات الإسلامية ونقلتها إلى بغداد، ثم صنفت هذه المبادئ وفق مناهج متطورة، ثم دخلت التطورات العلمية عليها في الحلة وكربلاء؛ فعادت تحمل هذه الحصيلة مرة أخرى إلى مدرسة النجف الأشرف، فصارت النجف ـ المدرسة هي المبتدأ والمنتهى؛ لذلك فدراسة الفقه الشيعي من خلال مدرسة النجف يجب أن يؤرخ بعمق شمولي وليس بطريقة تجزيئية، ويجب أن يتعدّى طريقة الاقتصار على ترجمة الفقهاء البارزين إلى رصد نظرياتهم وأصول استنباطهم والتحولات الفكرية في آرائهم.

ومما يلحق بالدراسة المنهجية على النمط المطلوب هذا، قراءة علمية للتحولات المهمة التي منها دراسة التحولات المهمة في الفقه الشيعي، وكمثال على ذلك التحول من سمات مدرسة الأصول الأربعمائة إلى فقه الاجتهاد عند المفيد وابن الجنيد، وتحوّلات النقلة من الفقه المستقرّ في رحم الحديث ـ كما هو ديدن مدرسة قم، وما ظهر منه عند الطوسي في كتابه: النهاية في الفقه ـ إلى فقه الاجتهاد في (المبسوط)، والاجتهاد المقارن في الخلاف.. ومن تداعيات هذه الرؤية دراسة أسس المتغيرات التطبيقية في فقه ابن إدريس «بعدم العمل بخبر الواحد» والمتغيرات المنهجية في فقه المحقق الحلّي «بإعادة التصنيف الفقهي» عبر معيار جديد والمناظرات الفقهية في المختلف ومنتهى المطلب ذات العمق المقارن والأصولي الناضج، كذلك من تداعياته عودة ظهور مدرسة كربلاء الأخبارية ثم تطورات الفكرة الأخبارية حتى آل التعديل عليها على يد المحقق البحراني في الحدائق، والذي كان من ناتج الحوار مع المنهج الأصولي على يد الوحيد

البهبهاني، كذلك من تداعياتها التجديد الأصولي والمنهجي والفقهي التفسيري الذي ظهر في القرن الثاني عشر الهجري وما تابعه من تطوّرات حتى يومنا هذا، ويبدو أنّ هذه التراتبية ليست دراسة تاريخية للحدث بقدر ما هي دراسة راصدة للتطور العلمي وتحولاته في مدرسة النجف وغيرها.

وعلى هذا المنهج في سبر هذه التحولات، نختار «مساهمة الفقيه الشيعي في تأسيس الفقه الدستوري وتطويره» آخذين بهذه المراحل والتحولات، فيقتضي لنا أولاً التعريف بالفقه الدستوري، ثم ملاحقة التطورات التي حصلت بعد بواكير التفكير الفقهي الدستوري، ثم معرفة ما للنظرية الدستورية الشيعية وما عليها.

مفهوم الفقه الدستوري

من المعروف أن الفقه هو مجموعة الأحكام الشرعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية التي تنظم وتضبط سلوك الأفراد والمؤسسات.. أما الدستور فهو مفردة حديثة تعنى بما يحدّد «شكل الدولة»، ثم الحقوق والحريات وصلاحيات السلطات الثلاث، وعليه يكون الفقه الدستوري هو مجموعة الدراسات الشرعية المستندة للأدلة الأصولية الأساسية أو الاجتهادية التي تعنى بتجديد شكل الدولة وحقوق الأفراد وحرياتهم، وصلاحيات السلطات، والأصل في شرعية السلطة، وحقوق الأقليات وأحكام الجنسية، والأسس القانونية التي تحكم سلوك الحكومة، ووظائف الدولة، وأسس السياسة الاقتصادية للحكومة، وهياكل السلطة التشريعية وصلاحياتها، وطريقة تشكيلها، وكذلك سلطة التنفيذ وسلطة القضاء، ودور الإعلام وحرياته والتزاماته والضمانات الدستورية، ونوع الدستور وطرق تعديله؛ فهل كان للفقه الشيعي دور ريادي في مثل هذه المباحث؟ وما مدى الريادة؟ وهل نستنتج من خلال المقارنة مع الفقه الدستوري للمذاهب الأخرى والنظريات الدستورية الوضعية تفوقاً علمياً في مدرسة فقه الإمامية؟ وهل يمكن في هذا الإطار ممارسة جهد علمي تأصيلي لدفع

قضية الفقه الدستوري نحو مزيد من البحث المتخصّص، والمزيد من عمق الاستدلال للوصول إلى قواعد دستورية إسلامية؟ وهل يمكن أن يكوِّن ذلك أطروحتنا في مجال حوار الحضارات؟

البواكير الأولى للفقه الدستوري الإمامي

لعلّ نقطة الخلاف الأساسية بين الشيعة الإمامية والمذاهب الأخرى تبدأ من النظر بإشكالية السلطة (الإمامة)، ولاسيما بعد أحداث السقيفة، فهي المنطلق لتراكمات هذا الخلاف[1] حتى ظهر معيار التشيع في الرواية عن المعصوم وهو يخاطب أبا البلاد قال عليه السلام: «يا أبا البلاد أتدري من الشيعة؟ الشيعة إذا اختلف الناس عن رسول الله صلى الله عليه وآله أخذوا بقول علي عليه السلام، وإذا اختلف الناس عن علي أخذوا بقول جعفر»[2]. وبذلك بدأ التشيع خلافاً دستورياً وانتهى خلافاً منهجياً وعلمياً؛ فأصل الخلاف الممتدّ تاريخياً على مدى خمسة عشر قرناً هو خلاف دستوري، استدعى التعدّد في المواقف، مثل موقف المعارضة السلمية الذي ظهر في سلوك أئمة أهل البيت في النصف الأول من القرن الأول، من ذلك موقف الإمام علي من شكل التعاون مع (سلطة الخلفاء الثلاثة) وموقف الإمام الحسن من الهدنة، ثم المعارضة التصادمية عندما تحول الحكم من حكم شورى (بدرجة ما) إلى حكم ملكي وراثي عضوض على يد معاوية ومن أعقبه،واستمرار ذلك الموقف حتى العصر الحديث؛ فاستقرّ في الذهن الشيعي أن الحكم وإدارة الدولة على طول التاريخ يجري خارج نطاق الشرعية؛ فانحسر في فقه الفرد والآليات الشرعية لممارسة المعارضة.

ومن استقراء التجربة السياسية لأئمة أهل البيت وجدنا أنهم حينما يحوزون السلطة ويمارسون قيادة الأمة يرتكزون على شرعيتين: أولاهما النص الجلي، والأخرى كونهم

(١) د. عبد الأمير زاهد، التنظير المنهجي عند السيد محمد تقي الحكيم: ٤٣.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة.

نخبة الأفضلية والصفوة القيمية والمعرفية، وإن غلبتهم القوة على اغتصاب حقهم فالموقف عندهم أنهم يسالمون في معارضتهم سلطة الغاصب متى سلمت أمور المسلمين وإن لحق بهم الجور؛ فيتحملون الضرر الخاص دفعاً للضرر العام (الكيان الإسلامي). لكن حينما تتعرّض أمور المسلمين ويتضرّر التطبيق المركزي للشريعة إلى الانحراف فإنهم يجاهرون ببطلان التصرفات ويتصدون للمواجهة[١]، بهذا يحدثنا تاريخ الثورات العلوية.

ضعف الدراسات الدستورية الشيعية القديمة

وبهذا يظهر أثر النص في صياغة الواقع، وأثر الواقع في تكييف فهم النص ومن تداعيات هذا أن الفقه الشيعي لانشغاله تماماً في التنظير للواقع ـ وهو خارج إدارة المجتمع والدولة ـ انحسر بسبب واقع لا شرعية السلطة إلى الاهتمام بفقه الفرد، وهذا ما أدى إلى تضاؤل الاهتمام بفقه المؤسسات، والأحكام السلطانية؛ فالفقهاء لم يكونوا على صلة بالسلاطين، بل أصبحت العلاقة معهم من الكبائر[٢] المسقطة لعدالتهم، ولم يفسح السلاطين لهؤلاء الفقهاء فرصة ترشيد قراراتهم فتركّز جهدهم على حماية الفرد وبيان تكاليفه، وأصبح فقه التقية هو فقه المعارضة المعبّر عن إسقاط الواقع على توجهات الفقهاء، مع الإشارة إلى أنه في طيات بحث فقهاء الإمامية في صلاة الجمعة، والزكاة، والجهاد، والأمر بالمعروف، والقضاء، والحدود والتعزيزات.. مجموعة من المبادئ الدستورية، لكننا لم نشهد بحثاً مستقلاً ومتميزاً في صلاحيات السلطات وحقوق الأفراد وشكل الدولة، كما وجدناه في كتب الأحكام السلطانية، مع الإشارة إلى أنّ بعض مباحث الإمامة في علم الكلام قد تناولت بعض هذه الموضوعات لكنها كانت خارج التخصّص الفقهي، كونها دائرة في مجال «شرعية السلطات لا غير».

---

(١) د. زاهد: التنظير المنهجي.

(٢) هو ظاهر مباحث الفقهاء في جوائز السلطان وهداياه.

لهذه الأسباب صار الفقه الشيعي فقه الحكم الجزئي، وفقه المعارضة السياسية، وتناقص عندهم فقه الدولة وفقه المؤسسات الوطنية حتى ظهرت ضرورة للتفريق بين فقه الفرد وفقه المجتمع، أو الفقه الجزئي وفقه النظرية العامة.. وحتى نفرّق بينهما يجب ـ بدءاً ـ أن ننطلق من القدر المتيقن وهو أن الفقه هو المنظومة الحقوقية التي تدير حركة الإنسان والحياة.. كما هو مقتضى التكليف العقدي؛ فما كانت تطبيقات الحكم على مستوى الفرد دون أن يكون شروطاً بالامتثال الجمعي عينياً أو كفائياً فهو حكم للفرد مثل صلاة الليل والوضوء، أما إذا اقترن بالامتثال الجماعي مثل صلاة الجماعة والجمعة والجهاد والأمر بالمعروف والحج.. فهو تطبيق جماعي وفقه للمجتمع ومؤسّساته.

وهناك معيار آخر: ما كان للامتثال وقت محدّد يؤدي فيه سواء أكان موسعاً أم مضيقا فهو حكم اجتماعي، وما لم يكن مؤقتاً والمخاطب به فرد بعينه فهو حكم فردي على الأغلب، ولعلّ عموم التكاليف الشرعية التي تندرج في الحكم التكليفي (الكفائي) هو فقه جماعي. وكذلك أحكام المؤسسات مثل أحكام بيت المال والأموال الموقوفة.

الفقه الدستوري عند المذاهب الأربعة

من المعروف أن فقه المذاهب الأخرى قد سبق فقه الإمامية في تنظيرات الفقه الدستوري؛ وذلك لامتداد عصر النص عند الإمامية حتى منتصف القرن الثالث؛ فيمكن أن نتلمس ذلك في الروايات، بينما انتهى عصر المعصوم عند المذاهب الأخرى بوفاة النبي عام ١١هـ، وقد ظهر في فقههم بموجب نظريتهم في عدالة الصحابي امتداد آخر يستندون إليه كحجة شرعية هي تصرّفات الصحابي وأقواله وتطبيقات (دولة الراشدين)[١]، ومباحث الإمامة وإن كثرت في المباحث الكلامية إلا أنها دارت في مدار سجال الشرعية الأساسية أكثر من اهتمامها بجدّيات سلطة الحكام وحقوق الأفراد،

---

(١) وهذا أمر مختلف فيه كما يظهر من الغزالي في المستصفى.

لقد ظهر أكثر من كتاب بعنوان الأموال، ومن كتاب أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) الذي تناقل بعض المقولات الدستورية فيما يخص الموارد المالية[١]، ظهرت في القرن الرابع أعمال أخرى، وهو قرن الإنتاج المعرفي الإبداعي للحضارة الإسلامية والذي كانت منه حكومات الدويلات الإسلامية كل منها يتبنى مذهباً بل يفرضه على الناس، فالري وإصفهان في أيدي بني بويه، والموصل وسوريا عند بني حمدان، ومصر عند الإخشيد، والمغرب وشمال أفريقيا في يد الفاطميين والأندلس عند بني أمية والبحرين بيد القرامطة، لكن ملوك الطوائف هؤلاء يعترفون بالسيادة الشكلية للخليفة في بغداد، ومنها تجد مجموعة أفكار في هذا الشأن يوجزها آدم متز حين يتحدّث عن الفراغ في الفقه الدستوري كيف ظهرت تداعياته في الانقلابات على الخلفاء وتولى حكام الولايات (الأمراء) مهام إدارة دويلاتهم[٢].

يقول جولدتسيهر في معرض التفريق بين الخليفة في الفقه السنّي والإمام في الفقه الشيعي: إن الخليفة عند السنّة يجب تنصيبه خليفة وأن مهماته تنفيذ أحكام الشريعة وحماية البلاد وتسيير الإدارة المالية، وهو رئيس السلطة القضائية والإدارية والحربية، ويختاره المسلمون بالانتخاب أو بالتعيين من سلفه، ولا يشترط فيه أن يكون أعلم المسلمين[٣]، أما عند الشيعة فهو رئيسهم ومعلّمهم فهو (يحكم ويعلم). ويرى آدم متز أن دولة الخلفاء كانت أشبه باتحاد يتألف من ولايات كثيرة ولكل ولاية ديوان (وزارة مستقلة)، ويحمل ما زاد على نفقات الخراج إلى خزينة الدولة المركزية[٤]، وقد ظهر منصب الوزارة في العصر العباسي الأول إذ يعيّنه الخليفة، وكان بيت المال ـ على الأقل

(١) هو ظاهر أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال؛ وظاهر قدامة بن جعفر في دراسته حول الخراج.

(٢) يراجع: آدم متز في كتابه: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١: ١٢٥.

(٤) وهذه مقاربة تطبيقية ربما تحظى بقدر من الإمضاء في قبول الفيدرالية؛ فانظر: المصدر نفسه: ١٣٠.

نظرياً ـ مؤسّسة مستقلة عن خزانة الخليفة، ولم يظهر فصل بين سلطة التنفيذ والسلطة القضائية وإن تعاظم شأن القاضي.

ولعلّ من رواد الفقه الدستوري في فقه المذاهب أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ) الذي عمل قاضياً، وكان يصرّح بأن على القضاة ألا يلتزموا بمذهب معيّن إنما يعملوا باجتهادهم، وله كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»[١] الذي يقرر فيه في رواية لأبي هريرة عن الرسولﷺ أنه سيليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا له وأطيعوا، والحديث مما رواه الطبراني بإسناد هشام بن عروة وعبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة، وهما ضعيفان جداً على إجماع رجال الرواية[٢]، وقد قسّم الماوردي الناس على: نخبة تنتخب وصفوة مرشحة للخلافة، ثم قال: وليس على من عدا هذين الفريقين في تأخير الإمامة من حرج ولا مأثم، كما حدّد شروط أفراد الفريق الأول بالعدالة والعلم والحكمة والتدبير[٣]؛ ليختاروا من بينهم من هو أصلح، ويتم الاختيار في بلد الإمام فهو المتولّي عرفاً مهام اختيار الإمام.

أما الصفوة المرشحة فشروط أفرادها سبعة: العدالة والعلم الاجتهادي وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والتدبير والشجاعة والنسب (من قريش). وتنعقد الإمامة عنده إما باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد الإمام الذي قبله، ويورد آراء بعدد (أهل الحل والعقد)، منها أنه يكفي فيهم أن يكونوا خمسة، مستدلاً على ذلك كلّه بالتجربة السياسية لعصر الراشدين، ونقل عن أهل الكوفة أنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم، وبرضا الاثنين اللذين عدّهما شاهدين (مثل عقد النكاح) ونقل أيضاً أنها تنعقد بواحد[٤]؛ فمن صار إماماً بغير عهد ولا اختيار انعقدت إمامته وتحمل الإمامة على

---

(١) راجع الماوردي في الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

(٢) المصدر نفسه: ١٥.

(٣) المصدر نفسه: ١٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٧.

طاعته.

ثم تحدث عن منصب الوزارة وأمراء الأقاليم، يقول: «أمراء الأقاليم: مرة بعقد عن اختيار، وأخرى بعقد عن اضطرار، ومن جهة أخرى ولاية مطلقة على كل المهام في الإقليم أو ولاية متخصّصة»[1]. وصلاحيات رئيس الإقليم: تدبير الجيش،إلا إذا حدّد الخليفة نوع تدبير الحكم وتعيين القضاة وجباية الخراج والصدقات وتعيين متولّي المالية حماية الدين ومراعاة التغيير والتبديل وإقامة الحدود في حقوق الله وحقوق العباد وإمامة الناس في الجمعة والجماعة أو الإنابة لتدبير فعاليات الحج، وإذا كان الإقليم (حدودياً) فعليه إدارة العمليات الحربية ويجوز للوزير تعيين الولاة (رؤساء الأقاليم)، وفيه تفصيل، ولا يجوز لرئيس الإقليم (زيادة الرواتب) بلا مسوغ. وينتقل الفائض من الضرائب والموارد المالية عن (ميزانية الإنفاق) إلى المركز ليدخل في موارد المصالح العامة، وإذا نقصت موارده المالية طالب العاصمة بإتمام ميزانية الإنفاق، إلا الزكاة فإن نقصت لم يجز له المطالبة.

ورئيس الإقليم إن كان مقلداً بأمر الخليفة لم ينعزل بموته، بينما إذا كان بأمر الوزير انعزل بموته أو إقالته؛ لأن تقليد الخليفة (المنتخب)حصل نيابة عن المسلمين وينعزل الوزير بموت الخليفة، لكن رئيس الإقليم لا ينعزل بموت الخليفة؛ لأن الوزارة نيابة عن الخليفة والإمارة على الإقليم نيابة عن المسلمين. وعنده بحث في أمراء سرايا الدفاع والسلطة القضائية ونقابة الأشراف وإمامة الصلاة وولاية الصدقات والموارد المالية والجنايات والحسبة وتقسيم الحقوق إلى حقوق خالصة للعبد وحقوق مشتركة بين الله وبين الآدميين، وفي هذا الكتاب آراء كثيرة لا تصمد للنقد؛ لأن أكثر أسانيدها انعكاسات عصره، وتطبيقات العصرين: الأموي والعباسي.

وقد ظهر كتاب آخر بذات الاسم لأبي يعلى الفرّاء الحنبلي الذي لا يفترق بالمضمون

(١) المصدر نفسه: ٥١ ـ ٥٥.

إلا قليلاً عن كتاب الأحكام السلطانية للماوردي[1]، ولم يتوالى هذا الجهد فيما بعد، ولاسيما بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد (٦٥٦هـ) وتوالي الدويلات المتعاقبة على بلاد الإسلام والتي لم تلتزم بالقواعد الدستورية الإسلامية.

الفقه الدستوري عند الشيعة الإمامية

في البدء، يعدّ الإمام المعصوم مدبّر العالم الإسلامي في عصره ومعلّمه، وواضح أنّ النظرية الدستورية الشيعية تقارب جمهورية أفلاطون التي تمنح السلطة للأكمل والأعلم والأفضل، ويكون جهاز الدولة كلّه من العلماء والخبراء وأفاضل الناس.. فالمعصوم الذي هو رأس الدولة وفقاً للنظرية الشيعية ليس في مجتمعه من هو أكمل منه، و له وظيفة النبي في التبليغ والقضاء والحكم[2]، إلا أن هذه النظرية الشيعية بقيت في حدود النظرية فلم تطبّق حتى في عصر الإمام علي عليه السلام لوجود مخلّفات أوجدت رأياً عاماً مضاداً لهذه النظرية في فترة من سبقه من الخلفاء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وتميزت هذه الفترة بكثرة المشكلات والحروب الداخلية والتمرد السياسي المسلح التي انتهت باستشهاد أمير المؤمنين عليه السلام، ثم انتهت فترة الإمام الحسن بهدنة مع معاوية على أمل استرجاع الدستورية الشيعية لدورها في التطبيق بعد موت معاوية الذي نكث عقد الهدنة وورّثها لابنه يزيد الذي مارس ـ عملياً ـ سلوكيات الدولة الاستبدادية القمعية الخارجة علناً عن الإسلام المحمدي؛ فتولى أئمة أهل البيت عليهم السلام مهمة قيادة المجتمع ـ من خارج مركب السلطة ـ واهتموا بتعليمهم والحفاظ على معتقداتهم والتزامهم بالتكاليف وتهيئة الوضع الاجتماعي لاستعادة الصورة الصحيحة للمجتمع الإسلامي، وفق نظرية المعلّم الأكمل (الإمام المعصوم) الذي يمتاز بسمات الشخص الكامل ويكون جهازه التنفيذي والقضائي على ذات المواصفات التي للإمام؛ فقد جاء

---

(١) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية.

(٢) الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ١٩٦.

في قول الإمام عليعليه السلام: «ألا إن لكل إمام مأموم يقتدي به.. فأعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد».

وقبل غيبة الإمام الثاني عشر (صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه) بل من أواخر القرن الأول سادت فكرة المصلح الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، في النصوص المروية، وارتكزت في الذهنية السائدة وتحولت إلى أمل يخفف من اليأس والإحباط اللذين انتهت إليهما التجربة التاريخية السياسية للإسلام في العصرين: الأموي والعباسي، ولقد حصلت الغيبة فعلاً وأعلن رسمياً عن بدء عصر الترقب للإمام العادل الذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً، وبذلك أنهت فعلاً نظرية القيادة المعصومة للأمة.

وكان لابد للفقه الشيعي أن يتحول إلى نظرية دستورية لشكل الدولة ومؤسّساتها والحقوق والالتزامات القانونية لمؤسّساتها وللأفراد، يقول محسن كديفر: «يمكن ملاحظة بعض المؤشرات التي تدلّ على تناول الشيخ المفيد في كتابه: المقنعة، لموضوع الحكم، لكن الآثار المتبقية من فقه تلك المرحلة لا توحي بوجود أيّ نظرية سياسية متكاملة، بل يمكننا القول: إن هذا الباب من أبواب البحث كان بعيداً جداً عن أذهان فقهاء ذلك العصر»[1]، ولعل ظهور هذه المؤشرات، ولقد تقدّم ما حصل بعد القرن السابع، من تضاؤل في التفكير بالنظرية الدستورية لما حصل من أوضاع سياسية في كلا المدرستين الفقهيتين السنية والشيعية.

ظهور العقل الدستوري الشيعي الجديد في العصر الصفوي

بيد أن ذاك الأمر لم يستمرّ في الفقه الشيعي طويلاً؛ ففي القرن العاشر أيقظته دولة شيعية قامت في إيران قد حفزت العقل الفقهي أن ينظّر لفقه الدولة، بينما لم يستعد التفكير بالفقه الدستوري في المدرسة السنّية إلا عند جمال الدين الأفغاني في القرن الرابع عشر؛ ففي القرن العاشر كان السائد التفكيك بين الأمور الشرعية والأمور العرفية،

---

(١) الشيخ محسن كديفر، نظريات الحكم في الفقه الشيعي: ٢٠.

وتعني الأخيرة ممارسة السياسة فهي تكليف المتصدّين من الناس (السلاطين)، أما الفقهاء فلم يكونوا في وضع يتيح لهم أكثر من ممارسة الأمور الحسبية، مع الاختلاف في مدياتها، لكن مع قيام دولة شيعية في إيران في القرن العاشر تحرّكت أذهان الفقهاء نحو رسائل الخراجيات؛ فكان منها ما ألّفه المحقق الكركي والأردبيلي والفاضل القطيفي وغيرهم في جواز أخذ السلطان لضريبة الخراج[1]، والجديد الذي ظهر في شروط إقامة الجمعة مثل رسالة في صلاة الجمعة للمحقق الكركي والرسائل الجهادية، وظهرت على يد المحقق الكركي بواكير إعادة التفكير بنظرية الدولة، وظهرت فكرة نيابة الفقيه العادل الجامع للشرائط عن الإمام المعصوم الذي له ما للإمام مع استثناءات طفيفة، فهو الحاكم المنصوب بالوصف من قبل الإمام مما تطوّر فيما بعد تحت اسم (ولاية الفقيه)، لكنه ـ وعلى أثر الخلاف مع الصفويين وهجرته إلى العراق ـ لم تتطور آراؤه نحو النضج وشاطره الرأي المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) صاحب زبدة البيان.

ثم بعد ثلاثة قرون ظهر الشيخ النراقي فسطر في كتابه (عوائد الأيام) مشروعه في ولاية الفقهاء والدور السياسي لهم، ولاقت نظريته تجاوباً واسعاً ونقداً ظهر في مؤلف الشيخ الأنصاري «المكاسب» يقول (عن ولاية الفقهاء) إنّها غير ثابتة بعمومها ولا بدليل عدا ما ربما يتخيل من أخبار واردة بشأن العلماء، .ثم يعدد الروايات ومنها مقبولة عمر بن حنظلة: «قد جعلته عليكم حاكماً»، ويعقب بقوله: «لكن الإنصاف بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها يقتضي الجزم بأنها في مقام وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية لا كونهم كالنبي والأئمةعليهم السلام في أنهم أولى بالناس في أموالهم». ثم يقول: «فلو طالب الفقيه الزكاة والخمس من المكلف فلا دليل على وجوب الدفع إليه شرعاً»، ويقول: «وبالجملة فإقامة الدليل على وجوب إطاعة الفقيه كالإمام إلا ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد». أما الصلاحية الثانية، وهي توقف تصرف الغير على إذنه مما

---

(١) الخراجيات، مؤسسة النشر، قم، ١٤١٣هـ.

يتوقف على إذن الإمام، فهي غير مضبوطة فلابد من ضابط، وتحدث عن ما يرجع فيه الناس إلى رؤسائهم[١].

ولم يعضدها أيضا الشيخ محمد حسن النجفي صاحب جواهر الكلام؛ إذ صرّح أن الروايات غير واضحة هل ولايتهم من باب الحسبة أم لا؟ وإذا كانت كذلك فما مسوغ تقديمهم على بقية الناس أو أن الله انشأ لهم ولاية أو أنها وكالة عن المعصوم[٢].

الدستورية الشيعية في القرن العشرين

وفي مطلع القرن الرابع عشر الهجري داهمت العالم الإسلامي في تركيا وإيران قضية السلطة والنواب والانتخاب (عصر المشروطة). وظهرت مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة والحقوق العامة والفصل بين السلطات فنشأ تياران: أحدهما يؤيد هذا التطور ويجد له أصولاً في الفكر النظري الإسلامي، وآخر يدافع عن السائد الفكري بالفصل بين مهام الفقهاء ومهام السلطة السياسية (الأمور العرفية)، ومثل الاتجاه الأول وظهر إلى جانبه تنظير الشيخ محمد حسين النائيني في كتابه (تنبيه الأمة) وقد سبقه الكواكبي (١٨٥٥-١٩٠٢م) الذي ولد في حلب،وعمل في الصحافة والتقى بجمال الدين الأفغاني في (١٨٩٥م) في الأستانة، ثم استقر في مصر (١٩٠٠م) فنشر كتابه: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، في مصر ١٩٠١م، ثم دسّ له السم في (١٩٠٢م) ودفن في القاهرة[٣]؛ ففي كتابه ذاك اعتبر الكواكبي الاستبداد أساساً في تخلّف المسلمين، مستفيداً من كاتب إيطالي (فيتوريو الفيري) الذي تناول الاستبداد وعلاقته بالدين والعلم، والمترجم إلى التركية عام (١٨٩٨م). ومن يقرأ فصل الاستبداد والدين في

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٣٢٠.

(٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٦: ١٨٠.

(٣) د. ماجدة حمود، فارس النهضة والأدب الكواكبي: ٩، وهي تنقل عن سعد زغلول، عبد الرحمن الكواكبي، سيرة ذاتية.

كتاب الكواكبي، وفصل الدين وحقوق الإنسان[١] يتوصل إلى شبه يقين أن النائيني قد اطّلع على كتاب الكواكبي وتأثر به، وقد ذكر بعض الباحثين أن النائيني كان على صلة بجمال الدين الأفغاني منذ أيام دراسته الأولى في إصفهان[٢].

والنائيني في هجرته إلى العراق كانت سامراء مستقره الأول وكان السيد إسماعيل الصدر من أوائل من تلمّذه، ثم المجدد الشيرازي، بعدها لازم الآخوند الخراساني، فأثر هؤلاء في صياغة توجهاته فهم جميعاً ممن يصير على المشاركة الجادة في صناعة الحدث التاريخي وفق رؤى تجديدية. وقد صدر كتابه (تنبيه الأمة) في ١٩٠٩م، وقد توفي النائيني بعد ذلك التاريخ بـ(٢٧) سنة قضاها بين مرجعية منافسة لمرجعية السيد أبي الحسن الإصفهاني بعد أن عاش صداماً مع المستبدة، ونفي خارج العراق بسبب مواقفه ضدّ الإنجليز، ليعود في أواخر عمره إلى العراق، ويتولّى نظرياته في علم الأصول.

المضمون الدستوري لرسالة «تنبيه الأمة» للميرزا النائيني

تتألّف الرسالة من مقدمة طويلة وخمسة فصول وخاتمة[٣]؛ ففي المقدمة ابتدأ النائيني من فكرة أن وجود الدولة في أي مجتمع ضرورة فطرية وعقلية، أيد الشرع تلك الضرورة فأصبحت ضرورة قانونية أيضاً؛ فضلاً عن موافقة سلوك النبي والائمة لذلك،ووظائفها حماية البلاد وتمشية أمور الناس ومصالحهم وفق نظام، والحكومات في تاريخ البشرية نوعان: منها ما يقوم على أساس أن الحاكم مالك للبلاد والعباد مطلق

---

(١) المصدر نفسه: ٦٤، ٦٧.

(٢) فرهاد إلهيان، آفات الاستبداد في أفكار النائيني: ٥٢، مجلة النبأ، ترجمة عباس كاظم.

(٣) الشيخ النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، ترجمه إلى العربية الشيخ صالح الجعفري، ونشر في حلقات بمجلة العرفان، صيدا، وجمع بملفّ عن النائيني في مجلة الموسم، ١٩٩٠م، العدد الخامس: ٧٣، السنة الثامنة.

تصرّفه فيها، وسلطانه استبدادي؛ فهو يحكم أمة ذليلة تسودها ـ هي ذاتها ـ قيم الاستبداد كما يمارسه كل صاحب سلطة على من هو في سلطته. وأخرى حكومة أمناء على إدارة أمور الناس فهي (السلطة) ولاية وأمانة، ثم يشترط في بيان كل صنف وآثاره ونشأته وتأثيره على نهضة الأمم ليتوصل إلى أنّ السبب الرئيس في التخلّف هو الاستبداد،ولا بديل للأمم الناهضة إلا بالتخلّص منه وإقامة النظام البديل[1]، ثم يقرر أن أصل السلطة في التصور الشيعي هو سلطة المعصوم بوصفه الفرد الأكمل إلا أنها غصبت منه وبغصبها غلب الاستبداد وصار سمة لتجربة أمتنا السياسية بل الحضارية، ويقرّر أنّ الغاصب قد غصب حقين: حق الله وحق الناس، وأنّ من النادر أن يجد المجتمع حاكماً عادلاً كريماً كالمعصوم ولا من يقترب منه، فلابد إذاً ـ مع فقدان المعصوم وندرة العدول ـ أن ينتخب الناس العدول الأمثل فالأمثل،وينتخبون إلى جنبه هيئة مسدّدة من العقلاء العدول والعلماء لمراقبته ومحاسبته. ويقيد الجميع بدستور يتضمن كيفية إقامة السلطان، ودرجتها، وحرية الأمة وتشخيص الحقوق، ويكون الدستور بالنسبة للدولة مثل الرسالة العملية للمكلفين[2]، شرط ألا يتعارض الدستور مع قوانين الشرع، ولا يعتبر أي شرط آخر قيداً على صحة الدستور ومشروعيته، وهذه النظرية في رأي النائيني وسطٌ بين حكومة المعصوم وحكومة الاستبداد.

ولعل ما يكشف من عباراته عن اطلاعه على كتاب الكواكبي، قوله: «ومن هنا يظهر لك جودة استنباط أهل الفن عندما قسموا الاستبداد إلى استبداد سياسي وآخر ديني»[3]. وختم مقدمته: إن وظيفة الدين استنفاذ حرية الأمم، وإنها أهم مقاصد الأنبياء، وإن أهم ركنين في أية رسالة سماوية: الحرية والمساواة في الحقوق والأحكام والتقاضي. ثم ردّ على استدلالات (المستبدة).

---

(١) النائيني، تنبيه الأمة، مجلة الموسم: ٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ٧٦.

(٣) المصدر نفسه: ٨٢.

ذهب النائيني إلى أنّ الموقف الشرعي يدعونا إلى إيجاد حكومة منتخبة، وعدّ ذلك مقصداً شرعياً، كما رأى أنّ الاستبداد غصب مركّب لحق الله في وجوب طاعته بتولية المعصوم وحقّ الأمة في التمتع بالعدل والحرية؛ لذا فالحكومة الدستورية تجعل الغصب فقط في شأن حقّ الله، لأنها تحدد الجور قدر الإمكان ولا تتخذ مغصوبية المعصوم ذريعة لإسقاط تكليف الانعتاق من الاستبداد.

وقد فصّل النائيني في الفصل الخامس ركني: الحرية والمساواة، وفي الفصل الرابع أورد شبهات المعارضين لأطروحته وردّ عليها؛ منتهياً إلى صحّة انتخاب أعضاء مجلس النواب، وبيّن مهامهم[١].

والحكومة المنتخبة ـ عنده ـ هي حكومة عدل نسبي، مقابل عجزنا عن التمتع بحكومة العدل المطلق التي هي حكومة المعصوم، وهذا العدل النسبي يتم بالانتخابات والبرلمان والدستور؛ وبذلك نقل النائيني الخطاب الدستوري الشيعي من الانحسار في المشروعية الدينية إلى خطاب تتجلّى فيه المشروعية المدنية السياسية المستمدة من الدين، وقد حشد النائيني في رسالته عشرات الأدلة من القرآن والسنن الفطرية والأحاديث النبوية وكلام الأئمة من نهج البلاغة وبقية كتب الرواية والتجربة العملية.

بيد أن عوامل متعددة ـ مختلف عليها ـ أدت إلى أن يسحب النائيني كتابه ويتنصّل منه[٢]، ولم تتتابع أفكاره عند تلاميذه.. حتى ظهر كتاب السيد الخميني (الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه) الذي كتبه في مدينة النجف، ونشره عام ١٩٧٠م، ثم نظرية السيد الشهيد محمد باقر الصدر الدستورية والتعديلات التي أجراها على أفكاره بحيث غدت أفكاره تعبر عن أكثر من أطروحة، كما سوف نرى إن شاء الله تعالى.

---

(١) المصدر نفسه: ٨٨.

(٢) منها: اتهامات المستبدة له، وتداعيات النفي السياسي، واشتراط عودته بعدم ممارسة أي دور سياسي، وصيرورته مرجعاً تلزمه الأعراف بالتمحض للشؤون الدينية، وفشل الحركة الدستورية.

الفقه الدستوري في مدرسة السيد محمد باقر الصدر

من المصادفات الملفتة للنظر أن الشهيد الصدر يشاطر قول من يرى أن الدولة الإسلامية في عصر الغيبة ليست دولةً معصومة عن الخطأ؛ لذلك اتجه أول أمره إلى نظرية حكم الأمة لنفسها وفق نظرية الشورى، فللأمة بموجبه ولاية الأمر، وأي شكل شوري يعدّ صحيحاً ما لم يتعارض مع الثوابت الشرعية، وما لم يهدر مصالح الأمة الفعلية والرسالية، وفي ضوء هذه يحتكم إلى صناديق الاقتراع وحكم الأكثرية البرلمانية في مقام الترجيح بين الخيارات..[1]، ويروى أن الصدر قال بجواز الأخذ بولاية الفقيه بشرط الكفاءة الواقعية، وهي الاجتهاد الشرعي والعدالة، والخبرة السياسية بالنسبة للفقيه الذي يتولّى الإشراف على إدارة الدولة والمجتمع، وفي أواخر حياته دمج الصدر بين النظريتين بما سماه: (خلافة الأمة وإشراف الفقيه)، وتنص هذه النظرية على:

١ـ إذا حرّرت الأمة نفسها فهي مصدر السلطات، وصاحبة الحقّ في ممارسة السلطات استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾.

٢ـ إنّ عدداً من أحكام الشرع موجّه نحو المجتمع؛ فلابد من تفعيل الفقه المجتمعي، ولابد من دولة تحت إشراف الفقهاء للإشراف على امتثال التكاليف.

٣ـ إن السيادة لله تعالى، والولاية بالنيابة للأمة، والفقيه جزء من هذه الأمة إذا كان الأبرز وعياً ونزاهة، وكما أنّ للمواطنين رأيهم فله رأيه في المشاكل الزمنية، ولكن بقدر ما له من تأثير في الأمة[2]. وقد سماه (الشاهد والشهيد) أي أن يكون له رؤية أيديولوجية (شاهد) ويشرف على سير الجماعة ويتدخل لتعديل المسار متى انحرف عن التطبيق، فمركزه القانوني يتركّز في ضمان تطبيق الشريعة، وعلى نحوين: معرفة موضوعات الحكم وتشخيص مصلحة الأمة (من خلال مجالس الخبراء) وملء منطقة الفراغ التشريعي وفقاً للمؤشرات العامة والأصول النصية والقواعد الاجتهادية فيما

---

(١) محمد الحسيني، محمد باقر الصدر، حياة حافلة: ٣٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٤.

سكت عنه النص أو أوكل النص الأمر فيه إلى المناط العقلي والتطوّر الحضاري للمجتمعات[١].

أما صفات الفقيه (الموجّه) عند السيد الصدر، فأنه معيّن ربانياً بالوصف والخصائص، وعلى الأمة أن تعرفه بالشخص وتختاره بوعي بحسب تلك التوصيفات؛ لذلك بنبغي أن يرشح من أكثرية أعضاء مجلس المرجعية ويؤيد الترشيح من عدد كبير من العاملين، وفي حالة تعدّد المرجعيات بنفس المواصفات يصار إلى الاستفتاء العام على تشخيص مرجع الأمة.

٤ ـ ويرى السيد الصدر جواز فصل السلطات ـ بعد عصر العصمة ـ كما يرى ضرورة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية، ولم يتضح ما إذا كان رأيه اختيار النظام (البرلماني أو الرئاسي)،بعد ترشيحه من المرجعية، أو من غير المرجعية، كما يرى انتخاب أعضاء مجلس النواب، وضمناً لابد من دستور تستفتى عليه الأمة؛ فيفهم منه أن هناك أربع سلطات: سلطة المرجعية (إشراف وتوجيه وتقويم) والسلطة التشريعية (مجلس النواب) والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية[٢].

٥ ـ ويرى أنّ على مجلس النواب الاستعانة بالعقل الاجتهادي لتشريع القوانين وفق نظرية ملء الفراغ التشريعي، بما لا يتعارض مع الدستور، وعلى المجلس مراقبة السلطة التنفيذية ومحاسبتها.

ويمنح (المرجع) سلطة قيادة الجيش، وإمضاء انتخابات البرلمان، ومراقبة التنفيذ الحكومي والبت في دستورية القوانين، وإنشاء محكمة عليا، وديوان للمظالم.

٦ ـ وتقرّر أطروحة الصدر أن ليس للمرجع شأن مباشر في التخصّصات التفصيلية للوزراء، إنما تنحصر مهامه في الإشراف والتوجيه العام.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٣٨ ـ ٣٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ٣٤٢.

مميزات في أطروحة الصدر الدستورية

وفي أطروحة الصدر آراء متقدمة في النضج والوعي الدستوري، منها:

١ـ إن المسلم على نوعين: المسلم الملتزم والمسلم الظاهري، ويعاملان على قدم المساواة في الحقوق والواجبات، وهذه تحلّ إشكالية الإقصاء في الفكر الديني.

٢ ـ إن المرتد ـ فطرياً أو ملياً ـ إذا رجع عن ردّته تقبل عودته سواء كان ذلك واقعاً أم ظاهراً، ويعامل كبقية المسلمين، وهذا الرأي خلاف المشهور.

٣ ـ إن الوطن الإسلامي منه ما كان استحقاقاً سياسياً كاختيار أغلبيته الرؤية الإسلامية، ومنه ما كان استحقاق مواطنة.. وهذه رؤية متقدمة على التفكير السائد.

٤ ـ إن المعارضة في دولة غير إسلامية حقٌّ شرعي، لكن لا يجوز القيام بأعمال تعرّض العاملين والناس إلى الخطر، بل على المثقفين إيضاح ما تجهله الدولة من نظريات الإسلام بالحوار، مع ضرورة إطاعة النظام العام وحتى مع اختلاف في وجهات النظر مع دولة مسلمة غير إسلامية القوانين، فإن إطاعتها واجبة فيما يجب فيه توحيد الرأي كالضرائب والأمور العامة، أما فيما له مجاله الخاص ـ دون أن يؤثر على وحدة الكيان ـ فللمكلف اجتهاده المخالف لاجتهاد الدولة.

٥ ـ أما إذا تعمّدت الدولة التمسك بمخالفات صريحة للثوابت والمصلحة الوطنية فللمعارضة حقّ العمل لاستبدالها على أن لا يكون بالحرب الداخلية إنما طبقاً لأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن. إلا إذا تعمدت الحكومة تلك إبادة واستئصال الدعاة.

أمّا فيما يخص السلطة القضائية، فقد ظهرت عند السيد الشهيد أفكار أهمّها:

أ ـ لا يمنح منصب القضاء إلا للمجتهد العادل، ولا يمنع مجتهد من ممارسة هذا الحقّ، ولم يظهر رأيه ـ في حدود ما اطلعت عليه ـ في مسألة القضاة المأذونين بالقضاء.

ب ـ يجب على الدولة توفير المجتهدين العدول لممارسة القضاء بما يسدّ حاجة الأمة.

ج ـ مع تعدد آراء المجتهدين في الموضوع الواحد؛ فإن تبنّى الحاكم اجتهاداً ما كان

على الجميع القضاء وفقاً له؛ فمن كان مخالفاً قضى به بالوكالة عن ذاك المجتهد.

وثمة قضية دستورية أخرى في تراث السيد الصدر وهي أنه حينما أصدر رسالته العملية (الفتاوى الواضحة) أعرض عن التصنيف التقليدي السائد، وقسّمها إلى أربعة أقسام: العبادات، وأخرج منها الجهاد والزكاة والخمس والأمر بالمعروف، ثم الأموال التي قسّمها إلى أموال عامة (الزكاة،الخمس،الخراج..)، وأموال خاصّة، فعرض فيها أسباب التملك والحقّ الخاص والإحياء والضمان.. وأحكام التصرف بالمال، والتصرف الاجتماعي والخاص. ثم الأحوال الشخصية والأحكام الاجتماعية، وأفرد للسلوك العام ـ وهو سلوك ولي الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب والعلاقات الدولية والولاية العامة والحدود والجهاد ـ باباً خاصاً.

قراءة مقارنة بين نظريتيّ: النائيني والصدر الدستوريّتين

أ ـ تتميز نظرية السيد الصدر بمواصفات زائدة عن السائد التقليدي في المرجع الفقيه، فإضافة إلى العلم الشرعي والعدالة، هناك حاجة للخبرة الفعلية، بينما تفتقد نظرية النائيني هذا التوصيف.

ب ـ تميّز نظرية الصدر بين تكليف الناس في وضع المعارضة وبين وضع استلام زمام القيادة؛ ففي عصر المعارضة يفترض الصدر الفقيهَ عقلاً موجّهاً، بينما في عصر القيادة يرى مهمّته الإشراف والتوجيه لإدارة الدولة وليس التنفيذ المباشر.

ج ـ أغفلت نظرية النائيني آثار مفهوم الخلافة الربانية على الأرض (الاستخلاف) لعموم الإنسان وما يترتب عليها، بينما أكّدت عليها نظرية الصدر.

د ـ تمنح نظرية الصدر المرأة دوراً واسعاً، وتسكت عنها نظرية النائيني.

هـ ـ يشدّد الصدر على احترام غير المسلمين ويؤكّد على تمتعهم بالحقوق والحريات، فيما تسكت نظرية النائيني عن ذلك.

و ـ لم تقدّم أطروحة متكاملة عن السلطة القضائية في النظريتين معاً، إلا أن الصدر

جعلها تحت إشراف المرجعية، ويمنح الصدر سلطة القضاء للمرجعية للحفاظ على سلامة التطبيق.

ز ـ تمنح نظرية الصدر للناس مهمّة تشخيص موضوعات الأحكام وعلى الفقهاء تشخيص الأحكام نفسها.

ح ـ تمنح نظرية الصدر مجلس النواب اختيار الرأي الراجح عند تعدّد الخيارات بما يتناسب مع المصلحة، حتى لو خالفت المرجع الفقيه نفسه..

التعليقات الدستورية عند الشيخ محمد جواد مغنية

وقد حفلت الآراء الدستورية ذات الصلة بولاية الفقيه بدراسات وتعليقات كثيرة، منها تعليقات الشيخ محمد جواد مغنية وأبرزها:

١ـ تصريحه بأنّنا لا نعرف طريقاً للحكم سوى الرجوع إلى آراء الناس عامّة،ولذلك ليس هناك غير الانتخابات من سبيل.

٢ـ إنّ الفقهاء لا يتميزون عن الناس في خضوعهم لسياسات الحكومة المنتخبة وينحصر دورهم في استنباط الأحكام وفي القضاء الصلحي بين الناس والدعوة إلى الخير.

٣ـ يميز الشيخ مغنية بين الثوابت والمتغيرات؛ فيرى العقائد والعبادات والإرث والزواج والطلاق ثوابت، أما المعاملات فهي متغيرات[1].

المداخلات الدستورية للشيخ محمد مهدي شمس الدين

يقول الشيخ شمس الدين: إن الأحكام التي تنظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلاقات الدولية أحكام متغيرة ومرتبطة بالزمان وتتغير بتغيير المصالح؛ لذلك فهي ناشئة من إرادة المجتمع، وعلى الفقهاء إعطاء رأي منها وبيان الأحكام، وليس للفقهاء غير دور استنباط الأحكام الشرعية، وليس الفقيه نائباً

(١) مغنية، الخميني والدولة الإسلامية: ٧٩.

للإمام المعصوم ولا ولاية له على الأمة؛ من هنا يرى العلامة شمس الدين أنّ الأمة بالانتخابات تحدّد شكل نظامها على أساس الشورى، ولا يعد الفقه شرطاً لرئيس الدولة المنتخب[1]. ومن البيّن أن حكومةً لا تنسجم مع طبيعة المجتمع ولا تمتزج في أعماق الأمة لا يكتب لها النجاح.

المعارضات الدستورية لنظرية ولاية الفقيه

ويرى معارضو نظرية ولاية الفقيه السياسية أنّ النظرية تجعل الحكم السياسي من مقتضيات النصّ وتحصر دلالته في ما تريد وتهمل دلالته الأخرى؛ وبذلك تجعل المعارضة الضرورية في أيّ أنموذج متحضر في مواجهة مع النص، كما أنها تمنح الفقهاء فقط السلطة السياسية وتمنع غيرهم؛ فتصبح نظرية إقصائية للتكنوقراط فضلاً عن ظهور احتمالات في أن تجعل من الفقهاء وحدهم الطبقة المستفيدة، وتقترب من أنموذج الحكم الثيوقراطي (الحكومة الإلهية) الذي يحكم الفقيه فيه باسم الإله..

إنّ اعتماد نظرية ولاية الفقيه لا يحتاج للشرعية المدنية إنما تطرح مكملاً للشرعية الدينية، ومن ثمّ فهي تتصادم مع الاختيار الديموقراطي المدني،ولا تطرح فاصلاً معرفياً بين الفكر الديني الثابت (النصوص والحقائق المجمع عليها) وبين الفكر السياسي المتغير تبعاً لتعدّد دلالة النص أو تبعاً للاجتهاد.

ومنهجياً تؤدي نظرية ولاية الفقيه إلى الاعتماد على مستند مركّب: المستند العقائدي والمستند التاريخي على حساب مستند الاختيار المدني، وستتحوّل في ظلها ـ فقط ـ الأحزاب الدينية، بل يحتمل أن تتحول الأحزاب إلى فرق دينية، وتمنع الأحزاب غير الدينية والمنظمات المدنية من أن تأخذ دورها السياسي والرقابي للمساهمة في خلق وعي متجدّد.

إن الفقيه في النظرية فوق الدستور والقانون، فهو المشرف والموجّه وليس مقيداً إلا بالنصوص القابلة للتأويل (الذي قد يتعدّد) والاجتهاد المفتوح، وعليه فلا يصح هذا

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، الفقيه والدولة، حورات خاصة: ٤٢٧.

قيداً ضابطاً.

منافحات أنصار ولاية الفقيه عن صيغتها الدستورية

أما مؤيدو نظرية ولاية الفقيه فيرون:

١ ـ أن مشروعية الاجتهاد واحترام المجتهدين عرفٌ تقليدي وشرعي في الوسط الفقهي الشيعي؛ لذلك فإنّ تعدّد الدلالة لا يسبّب انقساماً بل ينظر إليه كما ينظر للراجح والمرجوح أو الصحيح والأصح،ويعتقدون أن مشروعية المعارضة ثابتة شرعاً بحيث لا تستطيع نظرية ولاية الفقيه إلغاءها نظرياً أو عملياً إلا بخروجها عن النصّ الذي نصّب الفقهاءَ أنفسهم ولاةً للأمّة، ويؤكدون أنه لما كانت مهمة الفقيه إشرافيةً توجيهية فليس ينتج عن ذلك شيء من الإقصاء أو الثيوقراطية، كما أنهم يرون أنّ اختيار الفقيه الأعلم والأعدل والخبير يتم عن طريق طبقة واسعة من أهل العلم؛ فلا يفرض بطريقة قسرية؛ وبهذا تدمج هذه النظرية بين المشروعية الدينية والمشروعية المدنية.

ولا يرى أنصار ولاية الفقيه فاصلاً بين المستند العقائدي والممارسات والسوابق التاريخية التي تكوّن بأجمعها العقل القيمي للإنسان المسلم، وبين المستند الاختياري المدني.

خاتمة

إن وجود هذه التحولات الدستورية في الفكر السياسي الإسلامي في مرحلة تسبق القرن الماضي، ثم تجذرها مطلع القرن الماضي وتبلورها في نصفه الثاني يكشف عن:

أ ـ بطلان ما اجتمع عليه الغرب من أن الفكر الإسلامي فكرٌ استبدادي أصولي ينتج الإرهاب والعنف السياسي، في حين أن الحقّ أن هذا الدين له أكثر من قراءة دستورية تحترم سيادة القانون والحقوق والحريات وتحتكم إلى صناديق الاقتراع، وتطبّق القيم

الإنسانية الرفيعة وتجعلها منظوراً ينظر الدين من خلاله..

وليس مستند هذه القراءة استجابة للضغوط الراهنة، إنما هي قراءة للنص التاريخي المشار إليه في القرآن الكريم، ثم قراءة للنصوص، ولتجربة الرسول الأكرم العملية والإمام علي إضافة لمقاصد الشريعة.

ب ـ لقد دعت رسالة تنبيه الأمة للشيخ النائيني إلى تأسيس رؤية نقدية موضوعية للتراث الفكري، وتحليل الهزيمة الحضارية للمسلمين ومعرفة أسبابها، وتحليل أسباب فشل المشروعات التنموية في دول العالم الإسلامي، ومجرد الدعوة لممارسة النقد العلمي والموضوعي للتراث والتجربة السياسية الإسلامية هي خطوة مهمة واستراتيجية على طريق التصحيح العقائدي والسياسي نحو إشاعة ثقافة الحرية والمساواة والعدل وسلطة العلم.

ج ـ أقرّت رسالة النائيني بضرورة الإفادة من منجزات الغرب المنهجية والمعرفية والتقنية، والإفادة من تجربته التي سبقتنا إلى الأوضاع الديموقراطية، وبهذا ألمح إلى نظرية تكامل الحضارات، وهي الحلقة الثالثة بعد صدامها، وتنوّرها بالفكر الإسلامي (الأندلس: ابن رشد).

د ـ اتهم النائيني «بعض العقول الدينية التي تعتقد أن الاستبداد مقتضى الدين، حتى صيرت الدين مقتضى للاستبداد».

هـ ـ إن هذه الأفكار والمفاهيم الدستورية وجهت أنظار الدراسات المفسّرة للإحباط النهضوي إلى الأسباب العملية الفعلية القائمة، دون تزييف وعي الناس بأنّ ذلك قضاء من الله وقدر أو أنّه من جراء ذنوب العباد.. وإذا كان التنوير الأوروبي قد نشأ كجبهة معرفية مستقلة من خارج الكنيسة فإن التنوير الإسلامي يمكن اعتباره نسقاً من الإضاءة القيمة من داخل المنظومة الأصولية الإسلامية.

و ـ كما فسّرت هذه التحولات سبب تردي الإبداع الفكري بفقدان الحرية اعتماداً على مبدأ (الإبداع شرطه الحرية).

ز ـ إن شكل الدولة الإسلامية ـ كما هو مقتضى التطبيق التاريخي لها ـ هو الدولة

الاتحادية المنضوية ولايتها تحت سلطة العاصمة أو أن إدارة الولايات «تأخذ منحى مركزياً» فإذا عاملنا التطبيق التاريخي على شكل الدولة (سياسياً) فهو اتحادي، وإذا نظرنا إليه من الناحية الإدارية فهو «إدارة لا مركزية».

ح ـ نلحظ في التطبيقات التاريخية أن سلطة التنفيذ لا تبتعد كثيراً عن السلطة القضائية في الفكر الإسلامي، لكن على مستوى الأداء الفعلي نجد نصوصاً وممارسات كثيرة مقتضاها استقلال القضاء عن إرادة السلطة التنفيذية لاسيما في قضاء المظالم، وهو عبارة عن قضاء يحاسب رموز السلطة التنفيذية.

ط ـ ومن مباحث الوزارة في التطبيق التاريخي نلحظ أنّ شكل النظام يقترب من الشكل الرئاسي طالما أن تعيين الولاة وحكّام الأقاليم والوزراء بيد الخليفة.

ي ـ إن الأحاديث المروية عن النبي في ولاية الجائر والفاجر إخبارات عن الرسول الأكرمﷺ؛ فهي لوحدها لا تحمل أمراً بإطاعتهم، لكنها زيدت بـ(فاسمعوا لهم وأطيعوا)، ويمكن حملها على حال عدم القدرة على استبدالهم وعزلهم. لكن ثقافة الاستبداد جعلتها هي القاعدة.. وإلا فإن نقد المتن ـ بعد غض النظر عن الأسانيد ـ لا يحتمل أمر النبي بإطاعة الظالم، إذ بذلك يمنح الرسول الأكرم الشرعية للاستبداد.

ك ـ من فكر الماوردي نلحظ «أن الناخبين ليسوا عموم الناس إنما من تتوفر بهم شروط محددة، وبذلك يكون الشكل الانتخابي هو الشكل الجزئي وليس العام، ولا يمكن ـ وفق اجتهاد الماوردي ـ اعتبار بلد الإمام هو القاعدة الانتخابية إلا على اعتبار الوضع التاريخي وصعوبة أخذ آراء مواطني الدولة وليس على إسقاط حقّ المقاطعات.

ل ـ إن ولاية العهد لها شكلان:

١ ـ الشكل الشرعي، وهو ما أسّس على قاعدة النص المسبق ـ كما فيما رواه ابن كثير من أنّ الأئمة اثنا عشر كلهم من قريش[1] ـ فيكون العهد من الله تعالى وليس من الإمام

(١) جامع البخاري ٤: ٢٠٧؛ وجامع مسلم ٣: ١٤٥٢؛ وسنن أبي داوود ٤: ١٠٦؛ وسنن

السابق للاحق، وليس لمن يعهد خيار في تشخيصه إنما هو مشخص أساساً بأمر الله وبالحديث الصحيح المروي من الطرفين.

٢ ـ أما الشكل الثاني فهو استئثار هذه الشكلية الدستورية الخاصة بأئمة آل البيت، ونقل صلاحية العهد والتشخيص من الله إلى الخليفة المستولي فهو يختار من يلي الأمر بعده. وهذا التفريق قد غاب في الفكر الدستوري الإسلامي عن الماوردي وساق التولية بعهد السابق على أنّها إحدى الحقائق الدستورية.

الترمذي ٩: ٦٧؛ وسنن الطيالسي: ١٠٥؛ ومستدرك الحاكم ٣: ٧١٧؛ وتاريخ بغداد ٢: ١٢٦.

فقه الدولة

دراسة في المسؤوليات والإمكانات والإطار التشريعي

الشيخ محمد علي التسخيري(*)

المقدمة

للحكومة الإسلامية دورٌ محوري في المسيرة الاجتماعية التي خطّط لها الإسلام في إطار نظريّته الاجتماعية العامة، وقد حدّد الإسلام هذه المسؤوليات التي تجاوزت كثيراً ما كان متعارفاً في عصر انطلاقته، ومع عظم المسؤولية يتطلّب الأمر إمكانات تنفيذية كبرى لا على الصعيد المادي فحسب، بل على المستوى القانوني، فضلاً عن الجوّ العاطفي المطلوب لعمل هذا المحور المهم.

وهذا البحث يتكفل الإشارة لهذه الجوانب، مع تركيز خاص على الإمكانات القانونية للحاكم الإسلامي؛ وهو الرأس الأعلى للحكومة الإسلامية، وبتعبير أدقّ: يتم التركيز على الصلاحية القانونية التي يملكها الحاكم، وإن كانت الإمكانات القانونية أعمّ من هذه الصلاحيات.. ذلك أننا نعتبر انسجام طبيعة التشريع الإسلامي

(*) فقيه معروف، ورئيس رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، من أبرز وجوه التقريب بين المذاهب في العالم الإسلامي.

بشكل دقيق مع الأهداف المرجوّة للحكومة الإسلامية إمكاناً قانونياً يستفاد منه في تحقيق تلك الأهداف، وسيأتي توضيح هذه المقولة إن شاء الله تعالى.

ورغم أنّ فقهاءنا ومفكرينا قد بذلوا جهدهم الكبير في هذا المجال، إلا أننا نعتقد أن المجال ما زال مفتوحاً للبحث واستنباط النظرية الإسلامية، فيجب هنا أن نلاحظ أنّ الخلط بين واجبات الفقيه في عملية الاستنباط وواجباته في عملية القضاء وفضّ النزاعات، وبين واجبات الحاكم في مسألة إدارة دفّة الحكم، وكذلك الخلط بين دور المصلحة في استنباط الموقف الشرعي الخالد من القضايا والنوازل، ودورها في العملية الإدارية الاجتماعية وما يتبعها من نوازل، وهو موقف غالباً ما يكون تابعاً للظروف الزمانية والمكانية؛ ولذا لا يعدّ موقفاً خالداً، ذلك كلّه أدّى إلى نوع من إبهام النظرية، واختلاف نتائجها، الأمر الذي يتطلّب التنقيح والتنبيه.

ونلاحظ أيضاً أن تنوّع منافذ الزمان والمكان إلى ضيق أفق الفقيه وسعته، وكذلك الأحكام من حيث دورهما في تغيير الموضوع، أو قيوده، أو مصاديقه، أو ظروف تطبيق الحكم أو تحوّله من حقّ خاص إلى حق عام أو غير ذلك.. أدّى إلى نوع من تصوّر الميوعة ـ لدى البعض من غير المتعمّقين ـ مما يتنافى مع خلود الشريعة وبقائها، فيما المرونة الإسلامية هي التي تعتمد على هذه الخواص دون أن يؤدي ذلك إلى الميوعة المرفوضة.

وينبغي أن لا يغيب عن البال، أنّ الفقيه الذي يعمل على اكتشاف الحكم الشرعي من القضايا يحتاج إلى إمكانات علمية واسعة يذكرها علماء الأصول والفقه، وهي نفسها ضرورية لعمل الحاكم الفقيه بالإضافة لضرورة معرفة الدور الذي يلعبه هذا الحكم الجزئي الاجتماعي في إطار الكلّ الإسلامي المترابط؛ لأنه يُراد طرحه على صعيد تطبيق مجمل الأطروحة الإسلامية على المجتمع، وهي أطروحة متكاملة مترابطة؛ فإذا كان الفقيه يحاول استنباط الموقف المعين مع التركيز عليه وعلى أدلته، فإنّ الحاكم يجب أن يلحظ في الوقت نفسه مناسبات الموضوع مع سائر المواضيع، ومدى التأثيرات التي

سيتركها التطبيق على مجمل العملية الاجتماعية، ولا أدلّ على ذلك من ملاحظة آثار عملية تطبيق الحدود الإسلامية على مجمل العلاقات الاجتماعية، والحقوقية، والاقتصادية، والسياسية، والدولية وغيرها، ومن ثمّ على مجمل التكامل الاجتماعي المطلوب.

وهذه الإشارات ـ وغيرها ـ كافية لتصوّر بقاء الباب مفتوحاً أمام الفقهاء والمفكّرين في هذا المجال.. وقد نملك أن نقول: إنّ القسط الأكبر من المباحث النظرية الاجتماعية ما زال مجهولاً مع الأسف، بعد أن اتجه الكثير من بحوثنا اتجاهاً تقطيعياً تجزيئياً ولم يعبر المجالات المقطعية إلى مجالات التنظير التي تستطيع أن تمنحنا الرؤية العامة لمعالمنا، وافتراقاتها عن معالم النظريات والمذاهب الحياتية الأخرى، لئلا نقع ـ كما وقع الكثيرون من المفكّرين ـ في وهدة الالتقاط أو التهجين أو التركيب بين الإسلام وغيره؛ مما أنتج في ذهنهم إسلاماً رأسمالياً أو اشتراكيةً إسلامية، أو حتى علمانية إسلامية!

نطاق البحث ومنهجته

ويجب أن ننبّه هنا إلى أننا نركّز على موضوع الحكم الحكومي الصادر من الفقيه الحاكم شرعاً، دون الفقيه الذي يحاول إصدار فتواه في الموضوع، فالفتوى لا تتحمل انتخاباً واختياراً، وإنما المطلوب معرفة الواقع الشرعي، أما الانتخاب والاختيار فإنما يتصور على صعيدين:

الأول: انتخاب غير الفقيه للفتوى التي يعمل بها، وهذا المعنى لا يتصوّر في من يقول بضرورة كون المقلّد أعلم من غيره؛ لأن الأعلم لا يتكرّر؛ فإذا تمّ له الإيمان بحذف شرط الأعلمية أمكنه أن يتخيّر بين الفتاوى.

الثاني: أن يقوم الحاكم الشرعي باختيار الأحكام والفتاوى المنسجمة مع المصلحة العامة وتعميمها على الآخرين، وهذا ما سنبيّنه ـ إن شاء الله تعالى ـ لاحقاً في هذا البحث، فما سمّي بالعمل، إنما يتصور في هذا المجال لا غير، وهذا ما دعانا للتركيز على

جانب الحكم الحكومي لا غير.

وسيسير بحثنا على النمط التالي:

المحور الأول: ونتحدث فيه بشكل مقدّمي عن المصطلحات التي سنركّز عليها، كالحكم الحكومي، والحكم الأولي والثانوي، والعلاقة بين هذه الأقسام.

المحور الثاني: ونركز فيه على شرعيّة الحكم الحكومي، متعرّضين ـ بالطبع ـ لبعض تطبيقاته.

المحور الثالث: ويتمّ البحث فيه عن مسؤوليات الحكومة الإسلامية، والملاكات التي تحدّد لها عملية تنفيذ هذه المسؤوليات.

المحور الرابع: ونركز فيه على الإمكانات التشريعية التي يملكها الحاكم لتنفيذ مسؤولياته.

المحور الخامس: ونتعرّض فيه للإمكانات الأخرى التي تساعده في ذلك.

المحور الأول: تقسيمات الحكم الشرعي والفروق بينها، الأولي والثانوي والولائي و...

عرّف الحكم بأنه: (الاعتبار الشرعي المتعلّق بأفعال العباد تعلّقاً مباشراً أو غير مباشر)[١]، ولعله أسلم التعاريف.

وقد قسّم الحكم إلى أقسام باعتبارات مختلفة، والذي يهمّنا تقسيمه إلى الحكم الأولي والحكم الثانوي والحكم الولائي، وقد عرّف الحكم الأولي بأنه: الحكم المجعول للشيء أولاً وبالذات، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الأخر[٢]، كما عرّف الحكم الثانوي بأنه: الحكم المجعول للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة تقتضي

---

(١) أصول الفقه المقارن: ٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ٧٣.

تغيير حكمه الأولي[1]، وهذه الحالات الطارئة من قبيل الضرر، والعسر والحرج، والعجز، والإكراه، والخوف، والمرض، والتقيّد، وتزاحم الحكم عند تنفيذه مع حكمٍ آخر أهمّ منه، ووقوعه مقدّمةً لحكم آخر، ووقوعه مورد النذر والعهد والقسم، وغير ذلك، من قبيل تحوّل الحكم الوجوبي الكفائي للصناعات التي يتوقف عليها نظام الحياة إلى الحكم التعييني الوجوبي إذا انحصرت بشخص واحد.

والحكم الأولي ثابتٌ لموضوعه دائماً دونما تغيير؛ لأنه جاء لذات الموضوع بغضّ النظر عن الطوارىء عليه، كما أنه يشترك فيه العالم والجاهل؛ لأنه أيضاً ثابت لذات الموضوع رغم كون الجاهل معذوراً، فيما الحكم الثانوي ثابتٌ ما ثبتت الحالة الطارئة، ولخصوص هذا الشخص الذي عرضت له؛ ولذا نجده يعبّر عن مرونة تشريعية؛ ذلك أنّ المرونة تعني الاستجابة للحالة الضاغطة بمقدار ما تحمله من ضغط، ثم العودة إلى الحالة الطبيعية، وهي هنا الحكم الأولي، وهذه بنفسها قاعدة عامة يجب أن يلحظها الفرد عند اتباعه الحكم الثانوي، كما يجب أن يلحظها الحاكم الشرعي في حكمه الولائي؛ فلا يتجاوزها إلى حالة طارئة بشكل دائم، بل يتبع في ذلك مقتضيات المصلحة العامة ملتفتاً إلى كون الحالة استثنائيةً.

ولسنا هنا بصدد استقصاء العناوين الطارئة بشكل ثانوي، وإنما نشير إلى أن القرآن الكريم يشير إليها، فقد جاءت حالة الاضطرار في الآيات التالية: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (البقرة: ١٧٢)، ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (المائدة: ٣)، ﴿**وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾ (الأنعام: ١١٩)، وغيرها.

وكذلك الحرج، قال تعالى: ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (الحج: ٧٨)، إلى

---

(١) المصدر نفسه.

غيرها من العناوين الأخرى.

وهذا المعنى جاء ـ أيضاً ـ في الروايات الشريفة، ومنها حديث الرفع الذي روي بسند جامع لشرائط الصحّة، عن حريز، عن أبي عبدالله الصادقعليه السلام، قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[١].

الأحكام الحكومية، تفكيك المفهوم وتمييز المصطلح

وربما سمّيت بالأحكام الولائية أو السلطانية، ومنها الأحكام القضائية، وقد عُرفت بأنها: «إنشاء إنفاذ من الحاكم ـ لا منه تعالى ـ لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص»[٢].

ويطرح صاحب الجواهر هنا ـ رغم تعرّضه لتعريف الحكم القضائي ـ المسألة بشكل أعم؛ ليشمل كلّ حكم يصدر من الحاكم الشرعي، وهو في ذيل التعريف يشير إلى هذا التعميم؛ فإذا صدر الحكم في مقام الخصومة والترافع كان حكماً حكومياً قضائياً وإلا كان عاماً.

ويعرّفه الشهيد الأول: «إنشاء إطلاق أو إلزام في المسائل الاجتهادية وغيرها، مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش»[٣]، وهو تعريف يختصّ بالأمور القضائية.

وإذا شئنا أن نجاري أسلوب تعريف الحكم الأولي، قلنا: إن الحكم الحكومي هو

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٤٥، طبعة المطبعة الإسلامية بطهران، وحديث رفع القلم مشهور في الصحاح، كالبخاري، كتاب الطلاق والحدود، وسنن أبي داوود، والترمذي، ومسند أحمد، وابن ماجه، وغيرها.

(٢) جواهر الكلام ٤٠: ١٠٠.

(٣) القواعد والفوائد ١: ٣٢٠.

«الاعتبار الصادر من الحاكم الشرعي بمقتضى صلاحيّته الشرعية والمتعلّق بأفعال العباد مباشرةً أو بشكل غير مباشر»؛ ليكون شاملاً للأحكام التكليفية والوضعية، وإذا أردنا أن نخصّه بالأحكام القضائية أضفنا إليه عبارة: «في مقام رفع التخاصم».

الفرق بين الأحكام الأولية والأحكام الولائية

وعلى ضوء ما سبق، يمكن أن نحصر الفروق فيما يلي:

أولاً: إنّ الأحكام الأولية أحكامٌ للشارع المقدّس، يتمّ كشفها من قبل الفقيه مباشرةً، فيما الأحكام الولائية أحكامٌ يصدرها الحاكم الشرعي بمقتضى صلاحياته الشرعية.

ثانياً: إنّ الأحكام الأولية أحكامٌ كلية غير مطبّقة على مصاديقها الخارجية، كقول الفقيه: الصلاة واجبة، والماء طهور؛ فيما تعبّر الأحكام الولائية عن تطبيق حكم كلّي على الموضوعات الخارجية[1].

ثالثاً: إنّ الأحكام الفتوائية ـ الأولية والثانوية ـ يمكن نقضها من قبل فقيهٍ آخر؛ لأن المقام مقام كشف عن الحكم الشرعي، أما الأحكام الولائية فلا يمكن نقضها، وفي نقض الأحكام القضائية منها كلامٌ.

رابعاً: إنّ الأحكام الأولية الفتوائية قائمة على أساسٍ من مصالح ومفاسد في ذوات الأشياء، يلحظها الشارع المقدس ـ جلّ جلاله ـ ويصدر حكمه فيها، أما الأحكام الولائية فتتبع المصالح التي يدركها الحاكم الشرعي أو التطبيقات التي ينصرف نظره إليها على الموضوعات الخارجية.

خامساً: تعبّر الأحكام الأولية عن الحالة الطبيعية للأشياء، كما يراها الإسلام، أما الأحكام الولائية فهي تعبّر عن مقتضيات المصلحة التي يراها وليّ الأمر، وتشكّل حالةً استثنائية.

---

(١) مسالك الأفهام ١: ١٦٢؛ والجواهر ٢١: ٤٣.

سادساً: قيل[١]: إنّ الأحكام الأولية أحكام فردية واجتماعية، أما الأحكام الولائية فهي اجتماعية دائماً؛ إلا أن الصحيح أن كلاً منهما يعمّ الاثنين، وإن كان المنطلق مختلفاً.

سابعاً: وقيل[٢]: إنّ الأحكام الحكومية تنفيذٌ للأحكام الأولية، وربما كان المراد أنها في الواقع تعتمد على الأحكام الأولية وتحاول تبيين السبل لتنفيذها كما سيأتي، لكنّ الحقيقة أن أسلوب التنفيذ يعدّ أحد الموارد التي يكلّف بها الحاكم الشرعي ليعيّنها ـ اجتماعياً ـ رغم وجود بدائل أخرى للتنفيذ، من قبيل أن يأمر بنظام اقتصادي معيّن لا ربا فيه مع وجود بدائل أخرى، إلا أنه يمكن إرجاع هذا الفرق إلى الثاني، واعتبار أنّ كلّ ما يقوم به الحاكم الشرعي إنما هو العمل على تطبيق كليات شرعية معطاة له بالحكم الأولي من قبيل: لزوم مراعاة المصلحة العامة، أو رجحان فكرة ﴿**كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ**﴾، كما سيأتي.

الفرق بين الأحكام الثانوية والأحكام الولائية

ويمكن أن نذكر هنا الفروق التالية:

أولاً: إنّ الأحكام الثانوية تنحصر عناوينها بما ذكر في القرآن الكريم والسنّة الشريفة فهي ترتكز عليها، فيما ترتكز الأحكام الولائية على المصلحة العامة ومقتضيات المؤشرات العامة، كما سيأتي.

ثانياً: إنّ الأحكام الثانوية يمكن أن يدركها الفرد ويعمل بها، فيما تتوقّف الأحكام الولائية على نظر ولي الأمر، وهناك من يرى الوحدة بينهما على أساس أنهما حكمان استثنائيان، إلاّ أن ما ذكرناه يوضح الفرق بينهما.

ثالثاً: إنّ الأحكام الثانوية أحكامٌ شرعية وضعت للعناوين الطارئة، أما الأحكام

---

(١) مجموعة من الباحثين، ملاكات الأحكام والأحكام الحكومية ٧: ٢٥١، من منشورات مؤتمر دراسة المباني الفكرية للإمام الخميني.

(٢) صاحب جواهر الكلام حسب تعريفه لها إذ يقول: «أما الحكم فهو إنشاء أنفذ من الحاكم».

الولائية فهي أحكام يصدرها ولي الأمر بمقتضى صلاحياته، وربما استند في حكمه إلى توفر هذه العناوين الطارئة، لكنه على أيّ حال حكمٌ صادر من ولي الأمر لا من الشارع، وإن كان واجب الطاعة شرعاً.

المحور الثاني: شرعيّة الحكم الحكومي الولائي

قد لا نكون بحاجة ماسّة لإثبات شرعيّة الحكم الحكومي بعد أن كاد أن يكون من الواضحات، رغم تشكيك بعض العلمانيين، بل بعض المتحجّرين من ذوي الاتجاه الديني أحياناً، ويكفي أن نشير إلى بعض أدلّة الشرعية، مع طرح بعض الملاحظات في البين:

١ـ المستند القرآني

يطرح القرآن الكريم حقّ إصدار الحكم الحكومي للأنبياء وأولي الأمر بكلّ وضوح، يقول تعالى: ﴿**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً**﴾ (النساء: ٦٥)، ويقول: ﴿**إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إذا دُعُوا إلى الله وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (النور: ٤٩ ـ ٥٠)، ويقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ الله وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩)، ويقول: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ**﴾ (الأحزاب: ٦)، وغيرها من الآيات الكريمة.

٢ـ المستند الحديثي

السنّة طافحة بما لا مزيد عليه من الأحكام التي أصدرهاﷺ باعتباره ولياً للأمر، ونشير فيما يلي إلى بعضها:

١ـ الحكم بإعدام كعب الأشراف[1]. ٢ـ الحكم بإهدار دماء ٤ نفر في فتح

---

(١) صحيح البخاري، ك٤٨، ب٣، صحيح مسلم. ك٣٢، ح١١٩؛ تاريخ الطبري ٣: ١٧٨؛ ومجمع البيان ٩ ـ ١٠: ٣٨٦، طبعة دار المعرفة.

مكة[١]. ٣ـ إصدار الأمر بمنع مجالسة الممتنعين عن الجهاد[٢]. ٤ـ الحكم بقطع نخيل بني النضير[٣]. ٥ ـ النهي عن أكل لحم الحمير في خيبر[٤]. ٦ـ النهي عن التخلّف عن جيش أسامة[٥]، بل يمكن القول: إنّ قيادته صلى الله عليه وآله تمثلت في أوامر حكومية كان يصدرها بشكل مستمر إلى جانب إبلاغ الأوامر الإلهية التي يبلّغها الوحي الصادق الأمين.

وقد تعرّض الشهيد الصدر في كتابه القيّم (اقتصادنا) لهذا الموضوع؛ وذلك في معرض حديثه عن مسألة اتخاذ موقف معيّن بصورة مسبقة تجاه النصوص ممّا يؤدي ـ أحياناً ـ إلى إخفاء بعض معالم التشريع أو إلى التضليل في فهم النص والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه.. قال: «فقد جاء في الرواية أنّ النبي قضى بين أهل المدينة في النخل، لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ولا يباع فضل كلأ، وهذا النهي من النبي عن منع فضل الماء والكلأ يمكن أن يكون تعبيراً عن حكم شرعي عام ثابت في كلّ زمان ومكان، كالنهي عن الميسر والخمر، كما يمكن أيضاً أن يعبّر عن إجراء معيّن اتّخذه النبي بوصفه ولي الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين، في حدود ولايته وصلاحياته، فلا يكون حكماً شرعياً عاماً بل يرتبط بظروفه ومصالحه التي يقدّرها ولي الأمر، وموضوعية البحث في هذا النص النبوي تفرض على الباحث استيعاب كلا هذين التقديرين، وتعيين أحدهما على ضوء صيغة النص وما يناظره من نصوص، أما أولئك الذين يتخذون موقفاً نفسياً تجاه النصّ بصورة مسبقة، فهم يفترضون ـ منذ البدء ـ أن يجدوا في كلّ نص حكماً شرعياً عاماً، وينظرون دائماً إلى النبي

---

(١) مجمع البيان ٩ ـ ١٠: ٨٤٨.

(٢) المصدر نفسه ٥ ـ ٦: ١٢٠.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٤٣ ـ ٤٤، آداب أمراء السرايا؛ وصحيح البخاري، ك٥٦، ب١٥٤، وصحيح مسلم، ك٣٢، ح٢٩ ـ ٣١، والترمذي ك١٩، ب٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٦: ٣٩؛ وكتب الصحاح في كتاب الجهاد والسير، مثل البخاري، الباب ١٣٠.

(٥) بحار الأنوار ٢٨: ٢٠٧؛ والواقدي، المغازي: ٤٣٣.

من خلال النصوص بوصفه أداةً لتبليغ الأحكام العامة، ويهملون دوره الإيجابي بوصفه وليّ الأمر؛ فيفسّرون النص الآنف الذكر على أساس أنه حكم شرعي عام، ويفرّعون على هذا الأساس أن النهي ليس نهي تحريم، وإنما هو نهي كراهة؛ لأنهم يستبعدون أن يكون منع المالك لفضل مائه حراماً شرعاً، في كلّ زمان ومكان»[1].

وهكذا نجد تفريقه رحمه الله بين الموقفين تماماً، أي بين الأمر الكاشف عن الحكم الشرعي الأولي والأمر الولائي الحكومي.

أما من حيث دلالة هذه الأوامر الولائية على الكشف عن الحكم الشرعي الأوّلي، فقد تعرّض الأصوليون لذلك؛ فذكر في (سلّم الوصول) أنه ليس كلّ ما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام من أقواله وأفعاله وتقريراته تشريعاً يطالب به المكلّفون؛ لأن الرسول بشر كسائر الناس اصطفاه الله رسولاً لهداية الناس وإرشادهم؛ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١٠)، فما صدر منه ينتظم الأقسام التالية:

١ ـ ما صدر منه بحسب طبيعته البشرية، كالأكل والشرب والنوم، وما إلى ذلك من الأمور التي مرجعها طبيعة الإنسان وحاجته.

٢ ـ ما صدر منه بحسب خبرته وتجاربه في الحياة، وفي الأمور الدنيوية، وبحسب تقديره الشخصي للظروف والأحوال الخاصة، وذلك مثل شؤون التجارة والزراعة والمسائل المتعلّقة بالتدبيرات الحربية، وما إلى ذلك من الأمور التي يعتمد فيها على مقتضيات الأحوال ومراعاة الظروف.

وهذان القسمان ليسا تشريعاً؛ لأنّ مرجع القسم الأول الطبيعة والحاجة البشرية، ومرجع القسم الثاني الخبرة والتجارب في الحياة والتقدير الشخصي للظروف الخاصة، من غير أن يكون هناك دخل للوحي الإلهي وللنبوة والرسالة.

---

(١) اقتصادنا ٢: ٣٧٦، والعبارة الأخيرة جاءت في الحاشية (ويفرغون..).

٣ـ ما صدر منه على وجه التبليغ عن الله تعالى، بصفته رسولاً يجب الاقتداء به والعمل بما سنّه من الأحكام، مثل تحليل شيء أو تحريمه، والأمر بفعل أو النهي عنه، وكبيان العبادات، وتنظيم المعاملات، والحكم بين الناس، فهذا القسم الأخير تشريعٌ عام يجب على كلّ مكلف العمل به، والأحاديث الواردة في هذا القسم تسمّى بأحاديث الأحكام.

وبالجملة، فإنّ أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته إنّما تكون دليلاً من الأدلة، ومصدراً من المصادر التشريعية التي تستمدّ منها الأحكام الشرعية إذا صدرت منه بمقتضى رسالته لسنّ القوانين وتشريع الأحكام أو بيانها[1].

وقد أشكل عليه أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم بأنّ هذا التقسيم غريبٌ، بناء على: أ ـ علمنا بأنه ما من واقعة إلا ولله فيها حكم. ب ـ صدور هذه الأفعال عن إرادة. ج ـ أدلّة العصمة؛ فكلّ ما يصدر عنه صلى الله عليه وآله بطبيعة الحال يكون موافقاً لأحكام الشريعة ومعبراً عنها، ويختلف الحال بين القسم الأول والثاني والثالث، واستثنى من ذلك مختصّاته كالزواج بأكثر من أربع، وكذلك أفعاله الطبيعية غير الإرادية.. وأضاف «أقصاه أنّ بعض أفعاله تختلف عن البعض الآخر من حيث دلالتها على الحكم بعنوانه الأولي أو العنوان الثانوي، ودلالتها أحياناً على جواز العمل بالحكم الظاهري، وهكذا»[2].

وما قاله أستاذنا الحكيم صحيح، إلا أنه يمكن توجيه كلام صاحب (سلّم الوصول) بأن القسم الأول لا يعني الأساس الذي صدر عليه هذا السلوك الخاص، وأنّ القسم الثاني لا يكشف عن حكم شرعي ثابت، كما هي الحال في القسم الثالث، إلا أنّ الذي يرد عليه أنه خلط في القسم الثاني بين الآراء الشخصية والمواقف الحكومية

---

(١) سلم الوصول: ٢٦٢ وما بعدها.

(٢) أصول الفقه المقارن: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

الولائية، حيث تعبّر المواقف الحكومية عن مراعاة كاملة للأطر التشريعية العامة، والتوجيهات الإسلامية للحاكم الشرعي ـ كما سيأتي بيانه ـ والمصلحة العامة للأمّة، ممّا يمكن أن يساعد في الكشف عن الحكم الإسلامي الثابت، وإن كان هو لا يعبّر عن حكم ثابت شامل باعتبار قيامه على أساس مراعاة الظروف الزمانية والمكانية.

وقد نستغرب أن يدخل في القسم الثالث مسألة الحكم بين الناس، وهي لا تعبّر عن حكم إسلامي ثابت؛ إلا أن يريد القواعد الثابتة لهذه المسألة.

هذا، وهناك أمثلة كثيرة للأحكام الصادرة عن الأئمة، لا مجال هنا للتعرض إليها بالتفصيل.

معيار التمييز بين الأوامر الشرعية والولائية

وربما كان هذا البحث من البحوث الأصولية الأصلية، وإن لم يتمّ الاهتمام به على النحو المطلوب، وما يبدو لنا وجود معايير فنية من قبيل:

أولاً: أن يتعلّق الأمر بالقضايا الخارجية.

ثانياً: أن يحمل معه قرينة تدلّ على ذلك، كأن يكون في موقف القضاء أو الحكم بين الناس.

ثالثاً: أن يصدر في جوّ مخالف لمضمونه، مجمع على عمومه الآبي عن التخصيص.

رابعاً: أن يفسّره الأئمة والأصحاب بذلك وفق قرائن معيّنة عندهم مما يخلق لنا الاطمئنان بالجوّ الذي صدرت فيه هذه الأوامر، كما جاء في بعض الروايات عن أهل البيت عليهم السلام من قبيل:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد بن عثمان، عن الحلبي، قال: سئل أبو عبدالله عن شراء النخل والثمار ثلاث سنين أو أربع سنين فقال: «لا بأس، تقول: إن لم يخرج في هذه السنة خرج في قابل، وإن اشتريته في سنة واحدة فلا تشتره حتى يبلغ، وإن اشتريته ثلاث سنين قبل أن يبلغ فلا بأس»،

وسئل عن الرجل يشتري الثمرة المسمّاة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها، فقال: «قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فكانوا يذكرون ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرّمه، ولكن فعل ذلك من أجل خصومتهم»[1].

٢ـ محمد بن يعقوب، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه سئل عن .. والحمير والبغال والخيل، فقال: «ليس الحرام إلا ما حرّم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر عنها، وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه وليست الحمر بحرام»[2].

٣ـ نقل الترمذي عن رافع بن خديج أنه قال: نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله عن أمر كان لنا نافعاً إذا كانت لأحدنا أرض أن يعطها ببعض خراجها أو بدارهم، وقال: «إذا كانت لأحدكم أرضاً فليمنحها أخاه أو ليزرعها»[3]، ويعلّق الشهيد الصدر عليه بقوله: «.. ونحن حين نجمع بين قصّة هذا النهي، واتفاق الفقهاء على عدم حرمة كراء الأرض في الشريعة بصورة عامة، ونضيف نصوص كثيرة واردة عن الصحابة تدلّ على جواز إجارة الأرض، نخرج بتفسير معيّن لهذا النص.. وهو أنّ النهي كان صادراً من النبي بوصفه ولي الأمر، وليس حكماً شرعياً عاماً»[4].

هذا، وإذا لم يقم أيّ من هذه المعايير على تشخيص الموقف، فإنّ الأصل ـ والله أعلم ـ هو اتباع الطبيعة الغالبة، وهي كونه صلى الله عليه وآله في موقف التبليغ.

٢ـ مستند الإجماع الإسلامي

مرّ بنا أنّ هذا الأمر يعدّ من الأحكام الواضحة في الإسلام، وذلك نتيجةً لإجماع

---

(١) وسائل الشيعة ١٣: ٣.

(٢) المصدر نفسه ١٦: ٣٩٤.

(٣) سنن الترمذي.

(٤) اقتصادنا: ٦٤٣.

الأمة الإسلامية على استمرار الحكومة الإسلامية التي بدأت بعهد النبيﷺ والخلفاء الراشدين واستمرّت بأشكال أخرى، ورغم الانحراف الذي أصاب بعض الحاكمين إلا أن أصل الحكومة لم يكن ليعترض عليه أحد، بل شكّلت ـ عند البعض ـ أمراً يجب احترامه حتى ولو كان الحاكم فاقداً للشروط المطلوبة.

٤ ـ طبيعة التشريع الإسلامي، ودليل العقل

إنّ المتتبع للشريعة الإسلامية بسعتها وعرضها العريض، وأهدافها المعلنة بوصفها شريعة حياة، لكلّ واقعة فيها حكم، ولكلّ مشكلة منها رأي وموقف، ولكلّ جانب من جوانب الحياة الإنسانية نظام شامل ومتشعب، هذا المتتبع لابدّ له أن يصدّق تماماً بوجود نظام سياسي حكومي إسلامي، وأنّ لهذا النظام صلاحياته التي تتطلب قيامه بفض النزاعات وملء المناطق المتعلّقة بالشؤون الإدارية والتنفيذية، والتي ترتبط بالجانب المتغيّر من الحياة.. وهذا المسلك ربما أطلق عليه اسم: مسلك العقل، والمراد به المسلك الذي يعتمد على النتيجة المنطقية التي يخرج بها من يلاحظ مجمل الخصائص الإسلامية ومقاصد الشريعة وأهدافها. والحقيقة أن التصوّر القائل بعدم الحكومة يعني أن الإسلام سلّم كلّ نظمه وقوانينه الحياتية بيد حكومة لم يخطّط لها، ولا تؤمن به، وهو أمر يدعو للسخرية[1].

المحور الثالث: مسؤوليات الدولة وملاكات الحكم الولائي

لا تجدنا بحاجة للتأكيد على المسؤولية الخطيرة التي يتحمّلها الحاكم الشرعي ورئيس الدولة الإسلامية؛ فهي ممّا يؤكّد عليه كلّ الذين تعرضوا للموضوع وإن اختلفت تعبيراتهم؛ يقول القاضي أبو يعلى الفراء: «ويلزم الإمام من أمور الأمة عشرة أشياء:

(١) للتوسّع راجع: المنتظري، ولاية الفقيه ١: ١٦١ ـ ١٩١.

أحدها: حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليه سلف الأمة، فإن زاغ ذو شبهة عنه بيّن له الحجّة وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من الزلل.

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بينهم، حتى تظهر النصفة؛ فلا يتعدّى ظالم ولا يضعف مظلوم.

الثالث: حمية البيضة والذبّ عن الحوزة؛ ليتصرّف الناس في المعاش وينتشروا في الأسفار آمنين.

الرابع: إقامته الحدود؛ لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

الخامس: تحصين الثغور بالعدّة المانعة، والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرماً، ويسفكون فيها دماً لمسلم أو معاهد.

السادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمّة.

السابع: جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع ـ نصّاً واجتهاداً ـ من غير عسف.

الثامن: تقدير العطاء وما يستحقّ في بيت المال من غير سرف ولا تقصير فيه، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوّضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال مضبوطةً والأموال محفوظة.

العاشر: أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفّح الأحوال؛ ليهتمّ بسياسة الأمة، وحراسة الملة، ولا يعوّل على التفويض تشاغلاً بلذةٍ أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح»[1]، وقد نقل الشيخ القرشي هذه العبارة دونما تعليق[2].

---

(١) الأحكام السلطانية: ٢٨.

(٢) القرشي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ٢٢٩.

وهكذا نجد الفراء يحصر مسؤوليات الدولة الإسلامية في الصيانة العقائدية، والوظائف القضائية، والدفاعية، وإقامة الحدود، وتنظيم الشؤون الاقتصادية والإدارية، والإشراف على الشؤون العامة.

ويمكننا أن نتصوّر واجبات أخرى تعدّ مسؤوليات إضافية على الدول في مجالات التعليم والإعلام، والعلاقات الدولية، والمواصلات وغير ذلك، إلا أننا نعتقد أنّ روح هذه الواجبات يتمثل في جملة عامة، جاءت على لسان الإمام علي عليه السلام حين قال: «أيها الناس! إنّ لي عليكم حقاً ولكم عليّ حق، فأما حقّكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا، وأمّا حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم»[1].

فالنصيحة وحدها تعني القيام الحقّ بكل الواجبات العامة التي تناط عادة بالمسؤولين من قبيل الإعلام، والدفاع، وتطبيق الشريعة، وتنظيم العلاقات الدولية، وبالتالي سدّ كل النقائص التي تتجاوز الواجبات الفردية وتحوّل إلى حقوق عامة.

وقد عقد إمام الحرمين الجويني باباً واسعاً تحت عنوان (فيما يناط بالأئمة والولاة من الأحكام) فصّل فيه هذه الواجبات؛ فليراجع هذا الباب[2].

إما الإشارة للجانب الاقتصادي والتعليمي والتربوي، فهي ـ فيما أتصوّر ـ إلى بعض الجوانب الرئيسة والمهمة لا استقصاءً لها، ولا أتصوّر ـ من خلال استطلاع النصوص الإسلامية ـ أن هناك حدوداً لواجبات الدولة الإسلامية ومسؤولياتها لا يمكنها أن تتعداها أو تتخلى عن بعضها، فالحالة مرنة ومتروكة لمختلف الظروف الزمانية والمكانية، والمهم أنّ الدولة مكلفة بأن تنصح للأمة وتتكفل كلّ شؤونها العامة، مهما

(١) نهج البلاغة: ٧٩، الخطبة ٣٤، طبعة صبحي الصالح.

(٢) غياث الأمم في إثبات الظلم: ٢٦٣.

اتسعت هذه الشؤون أو ضاقت بما يحقّق مصالحها في إطار الشريعة الإسلامية.

والذي أتصوره أنّ نظام الحكم الإسلامي يمثل أكثر النظم الإسلامية مرونةً في التطبيق، رغم أنه يملك القواعد والضوابط التي تبقي عليه نظاماً مهماً وحساساً، ومن هذه القواعد الثابتة:

أ ـ الشروط التي أكّد على ضرورتها في الحاكم الشرعي من الفقه والعدالة والكفاءة.

ب ـ اعتماد مبدأ الشورى ـ إجمالاً ـ قال تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨).

ج ـ اعتماد بعض الشروط في الموظفين وفي طليعتها الأمانة والتناسب، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأرض إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾ (يوسف: ٥٥)، ﴿**قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ**﴾ (القصص: ٢٦).

وتكمن مرونته في:

أولاً: عدم تحديد إطار خاصّ لنوع الحكم وتفصيلاته.

ثانياً: إعطاء الحاكم حق إصدار الحكم الولائي وفقاً لما يراه في عملية تطبيق الأحكام الأولية، وتحقيق مقاصد الشريعة ومقتضيات النصيحة للأمة ومصالحها العامة.

ثالثاً: إعطاء الحاكم بعض المؤشرات التنظيمية التي تهديه في مجال انتخاب أصلح الصور التنظيمية، لكن دون تقييد معيّن له.

والأمران: الأول والثاني ممّا أجمعت عليه الأمة، مما يجعلنا في غنىً عن الاستدلال عليهما، نعم حاول بعضٌ أن يؤكّد على نوع خاص من الحكم، معتمداً على التطبيقات التي تمّت في عصر الرسولﷺ أو بعده، كما رفضت بعض الفرق الإسلامية الإيمان بالمصلحة مصدراً يقوم عليه الحكم الصادر، إلا أن رفضها إنما هو في مجال الإفتاء، فليس للفقيه أن يعتمد المصلحة المرسلة ـ في تصوّره ـ لإصدار فتواه، لكنّ ذلك إنما هو في المجال الفردي الإفتائي، أما المجال الاجتماعي الحكومي فلم نجد من يخالف اعتماد

الحاكم الإسلامي على المصلحة، وحتى المصلحة المظنونة ظناً عقلائياً، في إصدار أحكامه الولائية فيه[١].

أما الأمر الثالث، فهو الذي يحتاج إلى نوع من الشرح والتوضيح، وربما كان المرحوم الشهيد الصدر خير من تعرّض له بشيء من التفصيل، حيث يقول في عرضه لصورة اقتصاد المجتمع الإسلامي: «إنّ هناك عناصر ثابتة تتمثل في الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنّة، وأخرى متحرّكة تستمد من المؤشرات الإسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة، أمّا كيف يمكن استنباط العناصر المتحركة من المؤشرات الإسلامية؟ فإن الامر يتطلّب:

١ـ منهجاً إسلامياً واعياً للعناصر المتحرّكة وإدراكاً معمقاً لمؤشراتها ودلالاتها العامة.

٢ـ استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها، ودراسة دقيقة للأهداف التي تحدّدها المؤشرات العامة وللأساليب التي تتكفّل بتحقيقها.

٣ـ فهماً فقهياً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي (ولي الأمر) والحصول على صيغة تشريعية تجسّد تلك العناصر المتحركة في إطار صلاحيات الحاكم الشرعي وحدود ولايته الممنوحة له».

ويضيف: «ومن هنا كان التخطيط للحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي مهمةً يجب أن يتعاون فيها مفكّرون إسلاميون واعون، ويكونون في نفس الوقت فقهاء مبدعين وعلماء اقتصاديين محدثين»[٢].

ويؤكد ـ بعد هذا ـ على أن هناك خطوطاً عامة للمؤشرات، يذكرها على النحو

---

(١) الإمامية في طليعة المخالفين لاعتماد أصل (المصلحة المرسلة)، لكنهم في تطبيقهم لنظام الحكم الإسلامي في إيران أيدوا تشكيل (مجمع المصلحة)؛ لكي يلحظ العنصر المكاني والزماني في مجال تحقيق المصالح وإصدار الأوامر الحكومية.

(٢) الإسلام يقود الحياة: ٤٠، طبعة وزارة الإرشاد الإسلامي بطهران.

التالي:

أ ـ اتجاه التشريع: بمعنى أن تتواجد أحكام منصوصة في الكتاب والسنّة تتحد كلها نحو هدف مشترك يهتم به الإسلام، ويمثل له بمسألة ربط الإسلام للكسب بالعمل، والتي يستفيدها من مجموعة أحكام، كسماح الإسلام للملكية الخاصة لرقبة المال في مصادر الثروة الطبيعية، وتحريم الحمى وغير ذلك.

ب ـ الهدف المنصوص عليه، من قبيل قوله تعالى: ﴿**ما أَفَاء الله عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ**﴾ (الحشر: ٧)، حيث يدلّ على لزوم إيجاد التوازن ونشر الثروة بين أفراد المجتمع..

ج ـ القيم الاجتماعية التي يؤكّدها الإسلام، كالمساواة والأخوة والعدالة والقسط.

د ـ اتجاه العناصر المتحرّكة على يد المعصوم عليه السلام، من قبيل ما ذكرناه من قبل عنه صلى الله عليه وآله.

نماذج من المؤشرات العامة الثابتة

قلنا: إنّ هذه المؤشرات عناصر ثابتة يستفيد منها الحاكم الشرعي لقيادة الساحة وهدايتها على أساسٍ من مقاصد الإسلام، ومقاصد الإسلام واضحة في نصوصه، كالعدالة والأخوة وحفظ النسب والدين والمال والعرض، ولن ندخل في تفصيلاتها، ولكننا نرى أن نمثل لها في مختلف النظم الإسلامية، ومنها:

أ ـ نظام الحكم الإسلامي

هناك نصوص تتعلّق به، وتشكل منبعاً لهذه المؤشرات من قبيل:

١ ـ قوله تعالى ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨)، وقوله تعالى ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ (التوبة: ٧١)، ولسنا نريد الاستدلال بهاتين الآيتين على مشروعية نتائج الانتخاب لتأتي بعض

الإشكالات الفنية الأصولية التي أوردها السيد الحائري على هذا الاستدلال[1]، وإنما نقصد القول: إنّ هاتين الآيتين تشكلان منبعاً لولي الأمر يستنبط منهما بعض القواعد لتنظيم عمليات الإدارة العامة والاستفادة من المشاركة الشعبية، وعمليات الانتخاب والاستفتاء واعتماد مبدأ مجالس الشورى، وغير ذلك.

٢ ـ قوله تعالى على لسان يوسف: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأرض إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٥)، وقوله على لسان ابنة شعيب: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ﴾ (القصص: ٢٦)، وتشكّلان منبعين لمعرفة شروط الموظفين، وإيكال المسؤوليات الإدارية إلى الأشخاص والجهات المناسبة، وحلّ مشكلة التخصّص والتعهد، وفي هذا السياق يقول الإمام علي عليه السلام في عهده التاريخي المعروف لمالك الأشتر حين ولاه على مصر: «وانظر في أمور عمّالك، فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم محاباة وأثرة؛ فإنهم جماع من شعب الجور والخيانة، وتوخّ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة، والقدم في الإسلام المتقدّمة؛ فإنهم أكرم أخلاقاً، وأصحّ أعراضاً، وأقلّ في المطامع إشراقاً، وأبلغ في عواقب الأمور نظراً»[2].

والواقع أنّ هذا العهد التاريخي يعدّ من أروع النصوص في مجال تنظيم الحياة العامة، وينبغي أن يقتفي أثره الحاكمون في عالمنا، وفي كلّ زمان ومكان، ينقل الدكتور نوري جعفر عن الإمام علي عليه السلام قوله الرائع: «ولا تقبلن في استعمال عمالك وأمرائك شفاعةً إلا شفاعة الكفاءة والامنة» ويقول: إنّ إخضاع التوظيف للشفاعة وسائر المؤثرات إنما هو تدميرٌ لمصالح الأمة وتضييعٌ لحقوقها[3].

٣ ـ قوله صلى الله عليه وآله: «إنا والله لا نوالي هذا العمل أحداً سأله أو أحداً حرص عليه»[4]،

---

(١) ولاية الأمر: ١٦٣.

(٢) نهج البلاغة: ٤٣٥.

(٣) فلسفة الحكم عند الإمام: ٣٤.

(٤) سنن البيهقي: ١١٨، وجاء في الصحيحين أيضاً.

وهو نصّ يستفيد منه الحاكم الشرعي الكثير الكثير في اختياره للموظفين وغير ذلك.

ب ـ النظام الاقتصادي

والنصوص التي تذكر هنا متعدّدة منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ**﴾ (الحشر: ٧)، وقد قلنا: إنه يشير إلى أنّ التوازن وتوزيع الثروة أمرٌ مطلوب إسلامياً.

٢ ـ النصوص الواردة في مسألة الزكاة، وأنها تعمل على إيصال الفقير إلى مستوى الغنى[1].

ج ـ النظام الاجتماعي

والنصوص التي نشير إليها ـ مثالاً ـ هي:

١ ـ ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ (البقرة: ٢٢٨)، حيث يشير النصّ إلى ضرورة التناسب بين الحقوق والمسؤوليات.

٢ ـ كلّ النصوص التي تتجه لحفظ الكيان العائلي وعدم المساس به ونفي المقدمات التي تؤدي إلى انحلاله؛ فإنها تؤكّد أن العائلة أساس البناء الاجتماعي، ويجب سدّ تمام الذرائع المؤدية إلى تفسّخها وطرح البدائل عنها.

٣ ـ قوله على لسان لوط عليه السلام: ﴿**قَالَ يَا قَوْمِ هَـؤُلاء بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ**﴾ (هود: ٧٨)، وهي واضحة في لزوم طرح البدائل الاجتماعية للعادات والتقاليد الضارّة.

د ـ نظام العلاقات الدولية

ونشير إلى بعض النصوص فيه:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ**

---

(١) وسائل الشيعة ٦: ١٧٨ فما بعد.

الله وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ الله﴾ (آل عمران: ٦٤)؛ حيث تطرح مبدأ الحوار مع الآخرين والاجتماع على النقاط المشتركة لتقويتها.

٢ ـ ﴿وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٤)، وهي تعبّر عن مبدأ عام في مجال المعاهدات الدولية.

٣ ـ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، وهي تعبّر تماماً عن الأنموذج الحضاري الذي يجب أن تكون الأمة الإسلامية دائماً على مستواه.

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ الله لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١)، وهي تمثل أروع قاعدة في مجال التعامل الدولي.

وغير ذلك من النماذج التي نكتفي منها بما ذكرناه، والحديث عنها واسع الأبعاد.

ملاحظات هامّة

الأولى: يجب التأكيد على أنّ الحالة الطبيعية التي يريدها الإسلام هي أن تطبّق كلّ أحكامه في كلّ مناحي الحياة، فهي الأصل الطبيعي المطلوب، وأي خروج عن هذا الأصل يجب أن يعدّ استثناءً بمقدار ما تفرضه الظروف، ويسمح به الإسلام، بل قد يقال: إنه ينبغي العمل على تقليل حالة الاستثناء مهما أمكن؛ للعودة إلى الحالة الطبيعية المطلوبة، وهذا يعني أنّ المباحات الخاصة، أي تلك التي نعلم أن إباحتها ـ سواء كانت الإباحة بالمعنى الخاصّ أي الاستحباب أو الكراهة، أو بالمعنى العام أي ما عداهما ـ جاءت بمقتضى ملاك خاصّ للإباحة، أقام الإسلام الحكم على أساسه، كما في مسائل الزواج والطلاق والزراعة والصناعة والتناسل وغير ذلك؛ فهذه المباحات تدخل في نفس القاعدة التي ذكرناها معبرةً عن الحالة الطبيعية، بل يمكن أن يقال: إنّ المباحات التي لا تقوم على ملاك خاص يقتضي الإباحة وإنما جاءت الإباحة من عدم وجود ملاك ملزم فيها، هذه المباحات أيضاً تشكّل حالةً طبيعية ينبغي مراعاتها مهما أمكن.

وهكذا يعدّ من مسؤوليات الحكومة الإسلامية العمل على التقيّد التام بالأحكام الأولية، إلا إذا اقتضت المصلحة العامة ـ ووفق الضوابط الإسلامية ـ القيام بتحويل الأحكام المباحة إلى أحكام إلزامية أو تحويل بعض الأحكام الإلزامية إلى أحكام مباحة؛ نتيجة تزاحمها مع أحكام أهمّ.

الثانية: قد تصدر الدولة الإسلامية حكماً حكومياً على أساس من عنوان ثانوي تشخصه هي، فيجب التزام الأفراد به حتى لو لم يدركوا بأنفسهم انطباق العنوان الثانوي هذا، وذلك طاعةً لها، اللهم إلا أن تترك الأمر لمثل هؤلاء الذين لا يدركون الملاك الثانوي كالعسر والحرج والضرر أن لا يطبقوا الأمر على أنفسهم فهذا أمر آخر.

الثالثة: إنّ المؤشرات التي ذكرناها أو التي لم نتعرّض لها قد تحمل اتجاهاً إلزامياً، وقد لا تملك ذلك، وإنما تعين المسير العام للحاكم الشرعي مع طرح البدائل المتنوّعة؛ فيجب الانتباه إلى هذا الجانب بدقة.

المحور الرابع: الإمكانات التشريعية للحاكم الشرعي

بعد أن لاحظنا المسؤوليات الكبرى الملقاة على عاتق الحاكم الشرعي أو ولي الأمر، من الطبيعي أن تتناسب هذه المسؤوليات مع الإمكانات. وهذه الإمكانات بعضها تشريعي وبعضها الآخر اقتصادي وغيره، وسوف نركّز في هذا المحور على الإمكانات القانونية التي تفسح المجال للحاكم للقيام بمسؤولياته الكبرى.

وتلخص هذه الإمكانات التشريعية في نفوذ أمره شرعاً في مجال واسع، اختلفت التسميات التي تطلق عليه؛ فسمّي ـ أحياناً ـ بمنطقة الفراغ التشريعي، ولا يقصد به وجود نقص في التشريع وإنما المراد به الفراغ الذي تركه الشارع ـ مرونةً منه ـ ليملأ ذلك الحاكم الشرعي، كما سمّي بمنطقة المباحات ـ بمعناها الأعمّ الشامل للمستحبات والمكروهات ـ ونحن نفضل تسميته بالمنطقة الولائية؛ لأسباب موضوعية، فما هي مساحة هذه المنطقة الولائية؟ وهل تختصّ بالمنطقة المباحة ـ بالمعنى الأعم ـ أو تشمل

المنطقة الإلزامية في الأحكام الولائية؟ هذا ما نودّ التعرض إليه فيما يلي.

من الواضح أننا نستطيع تقسيم المنطقة التشريعية إلى منطقتين لا غير: المنطقة المباحة، والمنطقة الإلزامية، ولا يتصوّر حكمٌ يخرج عنهما، وباستعراض موارد نفوذ حكم الحاكم نجدها تشمل المنطقتين معاً، لكن على أسس مختلفة؛ ولذلك تختلف الآثار.

تقيّد طاعة الحاكم بموافقة الشريعة، وإشكالية تغييره لأحكامها

وقبل الدخول في هذه المجالات، لابد من رفع شبهة قد تُعرض في البين، وملخصها: إنّ طاعة الحاكم الشرعي غير مطلقة، وانما تجب إذا اتفقت مع التشريع الإسلامي، وقد تظافرت الأخبار بذلك؛ فقد أثر عن النبيﷺ أنه قال: «إنما الطاعة في المعروف، فمن أمركم بمعصية فلا تطيعوه»، وقال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره ما لم يؤمر بمعصية؛ فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»، وقالﷺ: «سيكون عليكم أمراء يأمرونكم بما لا تعرفون، ويفعلون ما تنكرون؛ فليس لأولئك عليكم طاعة، إنّ الطاعة إنما تجب فيما إذا أمر الولاة بالحقّ والعدل وأما إذا جافوا ذلك، فلا طاعة لهم»[1].

هذه حقيقةٌ لا مراء فيها، فإذا ضممنا إلى ذلك حقيقةً أخرى، وهي أنّ الحكم بالإباحة حكمٌ إلهي أيضاً، أمكننا أن نستنتج أنّ أي أمر يمكن أن يصدر من الحاكم الشرعي ـ حتى لو كان في المنطقة المباحة، فضلاً عن المنطقة الإلزامية ـ هو حكم إلهي، ليس لأحد أن يحكم بخلافه، وبهذا لا يبقى أي مجال لنفوذ حكم الحاكم الشرعي.

إلا أن الإجابة على هذا التوهم واضحة؛ وذلك بأنّ الشارع نفسه هو الذي أعطى وليّ الأمر صلاحية تغيير الحكم على ضوء مقاييس محدّدة؛ فلا يعد الالتزام بأمره مخالفةً ومعصية لأمر الله، حتى ولو كان الأمر يتعلّق بالحكم الإلزامي، وإنما المهم أن يكون

(١) القرشي، نظام الحكم والإدارة: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

الحاكم قد سلك الطريق الشرعي الصحيح لإصدار حكمه هذا، وهذه الروايات تشير إلى الحكّام المستبدين الذين لا يلتزمون السبيل الشرعي لإصدار الأحكام، وإنما ينطلقون في ذلك من منطلق أهوائهم وشهواتهم واستبدادهم؛ فلننظر ـ إذاً ـ لمسألة نفوذ حكم الحاكم في كلتا المساحتين.

دائرة نفوذ حكم الحاكم

أ ـ المساحة المباحة

وقبل كلّ شيء، لابد أن نذكر أنّ الأحكام المباحة تنقسم ـ على الظاهر ـ إلى قسمين:

الأول: ما كان مباحاً لعدم وجود ملاك إلزامي فيه.

الثاني: ما كان مباحاً لوجود ملاك يلزم بالإباحة فيه، لكن دونها إلزام بالفعل أو بالترك، بل قد رجّح لدى الشارع الفعل أو الترك رجحاناً غير إلزامي.

فهل يدخل القسم الثاني في دائرة الأحكام الإلزامية من زاوية بحثنا؟

الذي نعتقده أنّ الأمر في هذا القسم الثاني أصعب منه في القسم الأول، وأن الحاكم الشرعي ما لم تقم لديه الحجّة الشرعية لا يستطيع الدخول في هذه المنطقة، لكن الأمر فيها لا يبلغ ـ على الظاهر ـ مبلغه في الأحكام الإلزامية.

وعلى أيّ حال، فنحن نتصور الأقسام التالية في منطقة المباحات، وربما كانت متداخلةً أحياناً.

القسم الأول: المباحات الفردية المعروفة في الشريعة كالمشي، والتكسّب، والإقامة، والزراعة، والإحياء، وغيرها مما يباح للمرء أن يقوم به أو يتركه إلى بديل عنه.

القسم الثاني: المباحات الاجتماعية، ويقصد بها الأساليب التي يباح للمجتمع أن يسلكها في عملية تطبيق النظم التشريعية الإسلامية إذا كانت هناك بدائل تطبيقية متنوّعة، وذلك كما في تطبيق النظام اللاربوي ونظام الحكم الإسلامي، أو كيفية تنفيذ العقوبات الإسلامية، وما إلى ذلك.

القسم الثالث: تعيين المصاديق المتنوّعة التي تعمل على تشخيص الموارد الإنسانية أو غير الإنسانية لتحقيق المسيرة المحدّدة، وهي ـ كما قلنا ـ تشمل تعيين الأشخاص، كتعيين الوالي أو القيّم، كما تشمل تعيين الموضوعات كتعيين نوع الطعام، أو نوع السلوك، أو المساحة المكانية، أو الزمانية، أو تعيين الهلال، أو الحكم في الموارد القضائية.

وللحاكم القيام بإصدار أحكامه الإلزامية ـ منعاً أو إيجاباً ـ في كل هذه الأقسام، وذلك على أساس من المباني التي ذكرناها في المحور السابق، فـ «حدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضمّ في ضوء هذا النص الكريم ـ يقصد آية الإطاعة ـ كلّ مباح تشريعاً بطبيعته، فأيّ نشاط وعمل لم يرد نصّ تشريعي يدلّ على حرمته ووجوبه.. يسمح لولي الأمر بإعطائه صفةً ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً»[1].

والواقع أنّ هذا هو القدر المتيقن من نفوذ حكم ولي الأمر، وبدونه لا يبقى أيّ معنى لإطاعته بما هو وليٌّ للأمر، وعلى ضوء الحاجة إلى قيادته وولايته لأنه يحتاج إليه في ملء هذه المنطقة عبر عمله على تحقيق المصلحة الاجتماعية وسعيه لسنّ القوانين التنفيذية، والقوانين ـ بطبيعة الحال ـ تخالف الحال الأولية، أو الأحكام الأولية للسلوك؛ وذلك لما فيها من تنظيم وتحديد، ولا يمكن تصوّر قانون من دون تحديد أو تقييد، نعم يمكن أن يكون القانون مرناً لكن الميوعة والتسيّب تعني فناء القانون، كما أنّ هذا هو المعروف دائماً من عمل الحكّام؛ وعليه يحمل مقصود الشرع من تعيين ولي الأمر وصلاحياته.

يقول المرحوم الشيخ الأنصاري: «ثم إنّ الظاهر من الروايات المتقدمة ـ يقصد روايات تعيين الفقيه حاكماً ـ نفوذ حكم الفقيه في جميع خصوصيات الأحكام الشرعية، وفي موضوعاتها الخاصّة بالنسبة إلى ترتب الأحكام عليها؛ لأن المتبادر عرفاً من لفظ (الحاكم) هو المتسلّط على الإطلاق، فهو نظير قول السلطان لأهل بلد: جعلت فلاناً

---

(١) اقتصادنا: ٦٤١.

حاكماً عليكم، حيث فهم منه تسلّطه على الرعية في جميع ما له دخل في أوامر السلطان جزئياً أو كليّاً.. ومنه يظهر كون الفقيه مرجعاً في الأمور العامّة»[١].

وينبغي هنا أن نذكر أنّ مسألة تشخيص الموضوعات الاجتماعية من هذه الموارد؛ فبالإضافة إلى وضوح موضوع إسناد أمر القضاء ـ وهو يركّز على تعيين الموضوعات قبل كلّ شيء ـ للفقيه الحاكم، نجد أنّ هذه المسألة في الواقع تعود إلى مسألة اتخاذ الموقف العملي الفردي والاجتماعي الذي يرفع أيّ إبهام في المسيرة الاجتماعية، وهي من وظائف الفقيه الحاكم بلا ريب[٢].

ويمكننا أن نقول: إنّ القسم الثاني المذكور ـ من أقسام المباحات ـ يعود في الواقع إلى القسم الثالث؛ لأنه يعني تعيين أسلوب معيّن من بين الأساليب البديلة لتطبيق الحكم الشرعي، فإذا عيّن الحاكم الإسلامي نظاماً مصرفياً خاصّاً يتجنّب فيه الربا ويطبّق فيه نظريات الإسلام الاقتصادية، فقد وجب على المجتمع الطاعة والالتزام به، التزاماً بتوحيد الموقف الاجتماعي والمسيرة السليمة، وكذلك الأمر في المسألة الاجتماعية والحقوقية وغيرها.

ويتحدّث صاحب الجواهر عن هذه الولاية العامة في سياق تعريفه للقضاء، مشيراً إلى أنّها أعمّ من القضاء، وأنّ القضاء من فروع الرئاسة العامة؛ فيقول: «وفي الدروس: القضاء ولاية شرعية على الحكم والمصالح العامة من قبل الإمامعليه السلام.. ولعلّ المراد بذكرهم الولاية ـ بعد العلم بعدم كون القضاء عبارة عنها ـ بيان أنّ القضاء الصحيح من المراتب والمناصب، كالإمارة، وهو غصن من شجرة الرئاسة العامة للنبيصلى الله عليه وآله وخلفائهعليهم السلام، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأرض فَاحْكُم**..﴾ (ص: ٢٦)، بل ومن الحكم في قوله تعالى: ﴿**وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً**﴾ (مريم:

(١) كتاب القضاء: ٤٩، إصدار المؤتمر العالمي للذكرى المئوية الثانية للشيخ الأنصاري.

(٢) يراجع بهذا الصدد ما كتبه السيد كاظم الحائري ـ تعليقاً على رأي الشهيد الصدر ـ في كتاب ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٢٨.

١٢) ».

قال أمير المؤمنين عليه السلام لشريح: «قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي أو شقي»[١]، وقال الصادق عليه السلام: «اتقوا الحكومة، إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين كنبي أو وصي»[٢].

ويضيف: «من السياسة الواجبة على الإمام عليه السلام نصب ما يستقيم به نظام نوع الإنسان»[٣]، وعند حديثه عن الفرق بين الفتوى والحكم يقول: «والظاهر أن المراد بالأولى ـ الفتوى ـ الإخبار عن الله تعالى بحكم شرعي متعلّق بكلّي، كالقول بنجاسة ملاقي البول أو الخمر، وأما قول: هذا القدح نجس لذلك، فهو ليس فتوى في الحقيقة، وإن كان ربما يتوسع بإطلاقها عليه، وأمّا الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم ـ لا منه تعالى ـ لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص، ولكن هل يشترط فيه مقارنته لفصل خصومة (أي أن يكون في خصوص القضاء) كما هو المتيقن من أدلته ـ لا أقل من الشكّ والأصل عدم ترتب الآثار على غيره ـ أو لا يشترط؛ لظهور قوله عليه السلام: «إني جعلته حاكماً»[٤] في أنّ له النفاذ والإلزام مطلقاً، ويندرج فيه قطع الخصومة.. ».

ب ـ المساحة الإلزامية، مرجعية قانون التزاحم

وما يبدو لأول وهلة أن لا نفوذ لحكم الحاكم فيها؛ لأنها المنطقة الممنوعة في الشريعة؛ إلا أن الحقيقة أن لأمر الحاكم مجالاً في هذه المنطقة أيضاً. يقول الإمام

---

(١) وسائل الشيعة، الباب الثالث من أبواب صفات القاضي، ح٢.

(٢) المصدر نفسه، ح ٣.

(٣) جواهر الكلام ٤٠: ٩ ـ ١٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٠٠، وقد رأينا أنه رحمه الله رأى التعميم من قبل، وإن كان تأمل فيه هنا، وربما كان تأمله هنا من باب قيام القاضي بإصدار أمرٍ خارج صلاحياته القضائية، لا من باب إمكان إصدار الحاكم الشرعي لأوامره في غير مقام الخصومة.

الخميني رحمه الله في إحدى رسائله: «إن كانت صلاحيات الحكومة تنحصر في إطار الأحكام الفرعية الإلهية أمكن القول بأنّ الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المعطاة لنبي الإسلام صلى الله عليه وآله ظاهرة بلا معنى ولا مضمون، وأشير إلى أن نتائج هذا التصوّر مما لا يمكن أن يلتزم بها أحد، فمثلاً نلاحظ أن عملية شقّ الشوارع تستلزم التصرّف في بيت أو حريم هذا البيت، وهي مسألة لا تدخل في إطار الأحكام الفرعية، ومسألة التجنيد والإرسال الإجباري للجبهات، والمنع من دخول العملة الصعبة وخروجها، والمنع من دخول البضائع أو خروجها، ومنع الاحتكار في غير بعض الموارد.. ومئات الأمثلة هي من صلاحيات الدولة؛ فهل يمكن الالتزام بها وفق تفسيركم؟! يجب أن أقول: إن الحكومة ـ وهي شعبة من الولاية المطلقة لرسول الله صلى الله عليه وآله ـ أحد الأحكام الأولوية والمقدّمة على كلّ الأحكام الفرعية، حتى الصلاة والصوم والحج. وللحاكم أن يهدم مسجداً أو منزلاً يعترض شارعاً، ويدفع قيمته لصاحبه، يستطيع الحاكم أن يهدم مسجداً عند اللزوم، ويهدم المسجد الضرار.. وللحكومة أن تفسخ ـ من طرف واحد ـ عقودها مع الناس عندما تجد أن هذه العقود تخالف المصلحة العامة للبلاد والإسلام»[١].

قد يبدو هذا غريباً لأول وهلة، بل قد يبدو أنّه نقضٌ لغرض الشارع لا إجراءً لأوامره تعالى، إلا أننا إذا رجعنا إلى مبادئ التزاحم وما يقرّره العلماء فيها نجد الأمر عقلائياً وشرعياً تماماً؛ فالأحكام الإلهية قد تتزاحم نتيجة بعض الظروف، فلا يمكن تنفيذها معاً، وحينئذٍ فإما أن يترك الحكمان المتزاحمان على حالهما من عدم التنفيذ ـ وهو أمر مرفوض قطعاً، إذ المفروض القدرة على أحدهما ـ أو يعمل على تقديم الأهمّ على المهم، وهذا هو الأمر الصحيح الذي أجمع عليه العقلاء والعلماء، وربما رجعت إليه بعض تعريفات الاستحسان المقبولة[٢].

---

(١) الإمام الخميني، صحيفة النور ٢٠: ٧٤.

(٢) راجع: أصول الفقه المقارن: ٣٦٢.

فإذا كان الفقهاء عموماً يقدّمون الحكم المضيّق على الموسع، وما كان أمره معيناً على ما كان أمره مخيراً، وما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية، وبالتالي ما كان أهمّ على غيره، فإنّ الأمر هنا يتجلى بشكل أوضح عندما يتزاحم بقاء مسجد مع حاجة الناس الماسة والضرورية إلى شارع تتنفس به البلدة وينتظم فيه أمرها، وعندما يتزاحم أمر تمتع الأفراد بحريّاتهم في الإقامة مع الحفاظ على استقلال البلاد وكيانها؛ فإن مقتضى الحكم والشرع إجبارهم على الذهاب إلى الجبهة للدفاع. وعندما يهدّد الاستيراد اقتصادَ الدولة فإن للدولة منعه أو فرض ضرائب تصاعدية عليه، وعندما يؤدّي خروج العملة الصعبة إلى ضعضعة الوضع النقدي العام فمن الطبيعي أن يتمّ منعه وفرض عقوبات عليه قد تصل إلى حدّ المصادرة، إنّ الحالة الطبيعية تقتضي هذا الأمر بكل وضوح.

بل يمكن القول: إنّ الحاكم الشرعي عندما يجد أن تطبيق حكم شرعي معيّن قد يؤدي إلى نتائج عكسية كبرى لظروف خاصّة، كما في تطبيق الرجم اليوم مع وجود معارضة عالمية وضجّة مفتعلة قد تؤدي إلى القضاء على وجود الدولة وكيانها؛ فإنّ بإمكانه تنفيذ قوانين التزاحم وتقديم الأهم على المهم بالانتقال إلى عقاب أكثر قبولاً يرفع به هذا التزاحم، طبعاً مع ملاحظة أنّ الحالة استثنائية وأنه يجب الالتزام الكامل بالحكم عند ارتفاع الضغط، وإلى هذا المعنى تعزى مسألة التدرّج في إعطاء الأحكام في صدر الإسلام أو تدرّج بعض الدول الإسلامية في تطبيق الأحكام الإسلامية لكي تتلافى الصدمة وتمهّد للمستقبل.

لكن يجب هنا التحوّط الكامل وسلوك كلّ الطرق التي تحافظ على تنفيذ الحكم الإلزامي، فالمندوحة هنا مطلوبة متبعة؛ فإذا تأكّد الحاكم الشرعي من ذلك عمد إلى بديل موقت لهذا الحكم، وهذا هو مقتضى المنطق والحكم الشرعي للفقهاء.

وهناك حالة أخرى يمكن أن نتصوّرها وهي تكشف عن مجال لنفوذ حكم الولي في الساحة الإلزامية؛ فقد يجب الحج على الفرد إلا أن الحاكم يوجب عليه الجهاد، أي

يوجد حالة من حالات التزاحم لديه، وحينئذٍ يقدّم هذا الفرد عملية التزامه بالجهاد على عملية التزامه بالحجّ؛ لأهمية الأوّل؛ فالحاكم إما أن يقوم هو بعملية ترجيح الحكم الأهم أو يوجد عملية التزاحم ليتمّ ترجيح الأهم على أساسها، وذلك كلّه قائم على أساس من تحقيق مقاصد الشريعة وأهدافها ومؤشراتها، ومن هنا يعبّر الإمام الخميني عن نفس عملية تمتع الحاكم بهذه الصلاحية بأنها من الأحكام الأولية، أي من الأحكام الثابتة في الشريعة بنفسها، وإن كان تطبيقها يؤدي إلى عملية استثنائية أو ثانوية كما يعبّر الشهيد الصدر[1]، تراعى ما دامت ظروف الصدور قائمةً في نظر الحاكم الشرعي.

والذي أعتقده أنه لا خلاف بين الرأيين السابقين؛ فإن الشهيد الصدر، عندما يتحدّث عن منطقة المباحات يتحدّث عن الأحكام التي أصدرها ولي الأمر على أساس من المقاصد العامة والمؤشرات المعطاة له لتنظيم شؤون الأمّة، ولا يمانع في قيامه في الحالات الاستثنائية بمواجهة مرحلة التزاحم الاجتماعي بالموقف اللازم، وبعض الأمثلة التي يضربها الشهيد الصدر بعد مقولته السابقة تدلّ على ذلك، فقد ذكر موضوع نهي النبيﷺ عن منع فضل الماء والكلاء وتحديد الأسعار، وهي تعبّر عن تصرّفٍ في ملكية الآخرين، وهو تصرّف ممنوع بعنوانه الأولي.

هل للحاكم صلاحية الإلزام مع فقدان قانون التزاحم؟

لكن إذا عبرنا مسألة التزاحم إلى مسألةٍ أخفّ منها، وهي ما لو رأى الإمام مصلحةً غير ملزمة في التصرّف بأموال البعض مثلاً؛ لتحقيق قدر أكبر من التوازن الاجتماعي، أو لشقّ الطرق التي تعترضها مساجد أو بيوت؛ لتحقيق رفاه اجتماعي أكبر، فما هو الموقف؟ إنّ قواعد التزاحم لا تجري هنا، فهل من سبيل إلى اتخاذ هذا القرار؟ وما الملزم في إطاعته؟

---

(١) اقتصادنا: ٦٤١.

قد يمكن الاستناد إلى كون النبيﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؛ وحينئذٍ فله أن يحقّق المصلحة بأيّ وجه كانت، وهذه الأولوية ليست من باب التسامي الروحي مثلاً، وإنما من باب ولايته العامة على المؤمنين؛ ولذا نجده يفرّع على هذه الأولوية بعض الأعمال التي تتصل بها، من هنا يقال بانتقال هذه الأولوية ـ بطبيعة الحال ـ إلى ولاة الأمر بعده؛ فتكون لهم هذه الصلاحية.

وقد يقال: إنّ الساحة الاجتماعية لا تتحمّل التقسيم إلى اللازم وغير اللازم، فكلّ عمليات الرفاه الاجتماعي، والتوازن الاجتماعي من الواجب على الإمام أن يحقّقها بأي أسلوب شاء؛ لأن المصلحة الاجتماعية في التصوّر الإسلامي مقدّمةٌ على المصلحة الفردية، كما قد يقال: إن الملكية والمالية إنّما شرعت لتقويم المسيرة الاجتماعية، ولذلك يقول القرآن الكريم: ﴿**وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أموالكُمُ الَّتِي جَعَلَ الله لَكُمْ قِيَاماً**﴾، فرغم أن هذا المال ملكُ السفيه إلا أن القرآن ينسبه إلى المجتمع، ويؤكّد ذلك على أن المال إنما هو قوام المجتمع وقيامه، وحينئذٍ فالمصلحة الاجتماعية في الواقع مصلحة للفرد نفسه.

إلا أن ذلك كلّه يحتاج إلى تفصيل ودقة أكبر؛ كي يتسنّى الوصول إلى اليقين في هذا المجال.

ولي الأمر وانتخاب الفتوى الملائمة، منهج التلفيق الفقهي

في أحد بحوثنا الماضية حول التلفيق والأخذ بالرخص، قلنا: إنّ للفرد أن يأخذ بمسألة التلفيق بين الفتاوى بعد أن بنينا ذلك على عدم لزوم اتباع الأعلم في التقليد، وهي مسألة اختلفنا فيها مع المشهور بين علماء الإمامية، واتفقنا فيها مع المشهور بين علماء المذاهب الأربعة.

ولسنا نريد إعادة البحث هنا، لكنا نريد أن نتحدث عن حقيقة مهمة، وهي أن الحاكم الشرعي يستطيع أن يعتمد فتواه أو فتوى غيره مما يراه منسجماً أكثر من غيره مع مجمل الخطّ العام الإسلامي؛ فيصدر أمره بجعل هذه الفتوى حكماً عاماً وقانوناً تتبعه الأمة بما فيها سائر المجتهدين بما يشمل القائلين بخلاف تلك الفتوى، وهذا المعنى

يتصوّر في مجال الحياة العامة لا السلوك الفردي[1].

ولتوضيح الأمر نقول: إنّ المجال هنا ليس مجال تقليد العامي لمجتهد؛ ليأتي بحث الأعلمية، وإنّما مجال إدارة الحياة العامة بما يحقّق المقاصد الإسلامية وفق الأحكام التي شرّعها الشارع الحكيم تعالى في إطار تخطيط إسلامي للحياة قد يتطلّب ـ أحياناً ـ اللجوء إلى فتوى معيّنة أكثر انسجاماً مع المصلحة العامة، وتشكّل مع غيرها مجموعةً متكاملة؛ مما يدفع إلى انتقائها وجعلها قانوناً بعد أن كانت حصيلة اجتهاد إسلامي جارٍ وفق الطريقة الشرعية لاستنباط الأحكام. فلو كان الحاكم ممّن يقول بتعدّد الآفاق ـ كما هي فتوى الشافعية ـ وبالتالي تعدّد أوائل الشهور القمرية في العالم الإسلامي، إلا أنه كانت هناك فتوى معتبرة ـ وحبّذا لو كانت مشهورةً أيضاً ـ تقول بوحدة الآفاق وكفاية رؤية القمر في أيّ مكان من العالم للحكم بدخول الشهر القمري، كما هي مثلاً فتوى المذاهب الثلاثة: الحنفي والمالكي والحنبلي، وبعض علماء الإمامية كالمرحوم الإمام الخوئي والإمام الشهيد الصدر[2]، فإنّ للحاكم الشرعي، لا بصفته يفتي لمقلّديه، بل بصفته يدير شؤون الأمة الإسلامية، أن ينتخب هذه الفتوى ويحوّلها إلى حكم إلزامي تدار على أساسه شؤون الأمة.

فملاك عمل الفرد في تقليده هو الوصول إلى الرأي الحجّة بينه وبين ربّه في المجال العملي، فيما ملاك عمل الحاكم الشرعي هو ما بيّناه في المحور الثالث من تحقيق مقاصد الشريعة وإشاراتها مع الحفاظ على المصلحة العامة للأمة في إطار ما منحته الشريعة من صلاحيات قانونية.

ولكي نقرّب الأمر إلى الذهن، نلاحظ أنّ الباحث المسلم لكي يكتشف مذهباً حياتياً كالمذهب الاقتصادي الإسلامي، أو المذهب الاجتماعي، أو الحقوقي أو غير ذلك، قد يجد فتاوى منسجمة مع بعضها لدى مفتين متعدّدين، لكنها تشكّل وجهاً

---

(١) راجع كتابنا: المرجعية: ٤٤، طبع بيروت.

(٢) راجع الفتاوى الواضحة، للإمام الصدر، ومنهاج الصالحين، للإمام الخوئي.

واحداً لخطّ عام منسجم، وحينئذٍ يستطيع أن يطرح ذلك الخطّ بوصفه صورةً اجتهادية عن المذهب المذكور، وهذا ما فعله المرحوم الشهيد الصدر ـ وهو من كبار المجتهدين ـ في كتابه «اقتصادنا»، وقال مفسّراً ذلك: «إن اكتشاف المذهب الاقتصادي يتمّ خلال عملية اجتهادية في فهم النصوص وتنسيقها والتوفيق بين مدلولاتها في اطراد واحد، وعرفنا أن الاجتهاد يختلف ويتنوّع تبعاً لاختلاف المجتهدين في طريقة فهمهم للنصوص، وعلاجهم للتناقضات التي قد تبدو بين بعضها والبعض الآخر، وفي القواعد والمناهج العامة للتفكير الفقهي التي يتبنّونها، كما عرفنا أيضاً أنّ المجتهد يتمتع بصفة شرعية وطابع إسلامي ما دام يمارس وظيفته ويرسم الصورة ويحدّد معالمها ضمن إطار الكتاب والسنّة، ووفقاً للشروط العامة التي لا يجوز اجتيازها.. وينتج عن ذلك كلّه ازدياد ذخيرتنا بالنسبة إلى الاقتصاد الإسلامي ووجود صور عديدة له كلّها شرعي وإسلامي، ومن الممكن أن نتخير في كلّ مجال أقوى العناصر التي نجدها في تلك الصورة وأقدرها على معالجة مشاكل الحياة وتحقيق الأهداف العليا للإسلام، وهذا مجال اختيار ذاتي يملك الباحث فيه حريته ورأيه».

ويضيف: «إن ممارسة هذا المجال الذاتي، ومنح الممارس حقاً في الاختيار ضمن الإطار العام للاجتهاد في الشريعة قد يكون ـ أحياناً ـ شرطاً ضرورياً من الناحية الفنية لعملية الاكتشاف»، ثم يضيف متسائلاً: «هل من الضروري أن يعكس لنا اجتهاد كلّ واحد من المجتهدين ـ بما يتضمّن من أحكام ـ مذهباً اقتصادياً متكاملاً وأسساً موحّدة منسجمة مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها؟ ونجيب على هذا التساؤل بالنفي؛ لأن الاجتهاد الذي يقوم على أساس استنتاج تلك الأحكام معرّض للخطأ، وما دام كذلك فمن الجائز أن يضمّ اجتهاد المجتهد عنصراً تشريعياً غريباً على واقع الإسلام.. ولهذا يجب أن نفصل بين واقع التشريع الإسلامي كما جاء به النبيﷺ وبين الصورة الاجتهادية كما يرسمها مجتهد معين»[1].

---

(١) اقتصادنا: ٢٨٠.

فإذا كانت الحال هذه مع اكتشاف النظرية العامة للإسلام من قبل مجتهد ما مشروعةً فهي أولى بالشرعية عندما يراد إصدار قانون عام؛ وذلك:

أولاً: لما يملكه الحاكم الشرعي من صلاحية واسعة لتحويل الأحكام وفق المبادئ المعطاة.

ثانياً: لكون هذه الحالة مؤقتة في حين يراد للنظرية أن تكون دائمة.

ثالثاً: لأنه يعتمد على خبراء الدولة ومشاورتهم في معرفة الواقع القائم واكتشاف التلاؤم بين الفتاوى، الأمر الذي قرّبه من الواقع.

رابعاً: لأنه لا مفرّ من انتخاب إحدى الفتاوى للعمل بها بشكل عام من قبل الحاكم الشرعي؛ لذا فمن الطبيعي أن تنتخب الفتوى الأكثر انسجاماً مع سير الأمور، ذلك كلّه شريطة أن تكون قد صدرت على أساس من قواعد الاجتهاد المعروفة، بل وقد نشترط فيها ـ أحياناً ـ أن تكون من الفتاوى المشهورة.

ونشير هنا إلى أنّ الكثير من الدول في دساتيرها لم تعتمد مذهباً إسلامياً معيناً حتى في قضايا الأحكام المدنية، رغم أنها ركّزت على خصوص أحد المذاهب، فقد اضطرّت ـ لكي تحفظ سلامة العائلة وصيانتها ـ للاعتماد على الرأي الإمامي القائل بعدم شرعية الطلاق بالثلاث، واعتباره طلاقاً واحداً، رغم أنها اعتمدت في عموم أحكامها على المذاهب الأخرى.

المحور الخامس: الإمكانات والعوامل المساعدة الأخرى لتحقيق المسؤوليات

وبالإضافة للإمكانات التشريعية التي أشرنا اليها في المحور السابق، نجد الإسلام قد حشد إمكانات ضخمة، وعوامل مساعدة تحقّق للحاكم الإسلامي الجوّ المناسب والمساعد لتحقيق مسؤولياته الكبرى، ومنها: أ ـ طبيعة التشريع الإسلامي. ب ـ الأرضية المساعدة لإقامة النظام الإسلامي. ج ـ إيكال أمر التطبيق الاجتماعي والفردي للحاكم

الإسلامي. د ـ الإمكانات المالية الواسعة. وسوف نتحدث بشكل موجز عن هذه الأمور:

١ـ بيعة التشريع الإسلامي

إذا لاحظنا الانسجام الكامل بين كلّ الأنظمة الإسلامية فيما بينها يشكّل كل نظام قطعة مكملة للوحة فنية متكاملة لهداية الحياة الإنسانية، ندرك بكل وضوح أنّ هذه الطبيعة تشكل عاملاً قوياً لتسهيل عملية تطبيق الشريعة وتحقيق مسؤوليات الدولة المطبّقة لها.

ويمكننا أن نستعرض الأحكام المتناسقة مع أيّة مفردة تشريعية، من قبيل مسألة التوازن والتكافل الاقتصادي، أو تحكيم الأواصر الاجتماعية والعائلية، أو المسؤولية العامة، أو الدفاع عن كيان المجتمع؛ لنجد أن الكلّ التشريعي مهما تنوّعت مجالاته ينسجم مع تحقيق هذه المسائل.

٢ـ الأرضية المساعدة لإقامة النظام الإسلامي

ونقصد بها التهيئة الروحية التي يقوم بها الإسلام ممهّداً بها لإقامة النظام، وتتركّب هذه الأرضية من عناصر ثلاثة: ١ ـ العقيدة الإسلامية. ٢ ـ المفاهيم الإسلامية. ٣ ـ العواطف الإسلامية.

فالعقيدة الإسلامية تربط الإنسان بالله تعالى خالق الكون ربطاً قوياً ينفذ إلى أعماق ذاته ووجدانه؛ فيملأها ويسخّرها للحق، وكلما تأصلت تأصّل شوقه لتطبيق أوامر الله تعالى كما تربطه بالرسول القائد، بل بكل قائد يعمل على تطبيق شريعة الله في الأرض، وبالتالي تشدّه إلى عالم الآخرة، عالم الثواب والعقاب.

وعلى أساس من هذه العقيدة، تأتي تصوّرات الإنسان عن الكون والحياة والتاريخ والإنسان بكل أبعادها الرحبة التي تترك أثرها المباشر على الحياة الفردية والاجتماعية؛

ليعود الإنسان خليفة الله في أرضه، ويعود الكون مسخّراً له، ويعود مأموراً بإعمار الأرض إلى جانب أخيه الإنسان المؤمن المتقي عاملاً على تشكيل المجتمع المؤمن القوي الذي لا يخشى إلا الله، وممهّداً لعالم الأخوة بما له من أبعاد وتأثيرات مباشرة، وبعد مرحلة التصوّرات هذه، تأتي مرحلة تأجّج العواطف المتعالية، حيث يسود الحبّ حياة الإنسان، حبّ لله تعالى بكل سموّه، والحب للكون والحب لأخيه الإنسان، وبالخصوص الإنسان الذي يشترك معه في هذه المسيرة.

هذه العوامل جميعها التي تشكّل أروع تربة صالحة لإقامة النظام الإسلامي، تساعد القائد على تسهيل مهمّته، وتهيء الانقياد المطلوب، خصوصاً إذا لاحظنا أن النصوص الإسلامية تعمّق العلاقة إلى حدّ تصبح معه الطاعة لولي الأمر ديناً يبعث الإنسان للتعاون مع الحاكم الشرعي.

٣ـ إيكال أمر التطبيق الإسلامي إلى الحاكم

الحاكم الشرعي ـ قبل كلّ شيء ـ منفّذ لأحكام الله ومطبّق لشريعته، ومنفذ للأمر والمعروف، وهو نظام إشراف على عملية التطبيق، ﴿**الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأرض أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَللهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ**﴾ (الحج: ٤١)، وهذا المعنى يقتضي أن يشارك القائد مجتمعه في عملية التطبيق، وأن يتحمّل الإثنان المسؤولية كاملةً، كما يؤدي إلى أن يتعهّد الحاكم والأفراد بالعمل بواجباتهم بشكل كامل، فإذا قصّر الحاكم قام المجتمع بواجبه تجاهه، وإذا قصّر الأفراد في القيام بواجباتهم الفردية والاجتماعية ألزمهم الحاكم بالعمل بها. من هنا فنحن نرفض الفكرة التي يطرحها بعض الليبراليين، والقائلة بأنّ الأفراد في المجتمع الإسلامي أحرارٌ في تنفيذ واجباتهم الفردية، وليس للدولة الإسلامية التدخل في شؤونهم الفردية، كالحجاب، والغناء، واللباس، والشغل، ونوعية المأكل والمشرب وغير ذلك.

إنّ هذاالنمط من التفكير مرفوضٌ إسلامياً ونظام العقوبات الإسلامي يحاسب

الإنسان حتى على موقفه من الصلاة والصيام، وهما عملان فرديان في حساب هؤلاء، وقد يصل الأمر إلى حدّ الإعدام.

٤ـ الإمكانات المالية

وهذا باب واسع الأبعاد، نشير فيه إلى أن الإمكانات المادية والمالية للدولة الإسلامية متناسبة مع وظائفها العامة، وخزينة الدولة الإسلامية (بيت المال) تستوجب الأمور التالية:

١ ـ الزكاة: ولها شروطها وتفصيلاتها.

٢ ـ الخمس: ويجب في غنائم الحرب، والمعادن ـ إن لم نقل بمالكية الدولة لها ـ والكنوز، والغوص، والأراضي التي اشتراها الذمّي من المسلم، والحلال المختلط بالحرام، وما يفضل عن مؤونة السنة ـ حسب رأي الإمامية ـ وهذا الأخير يعني دفع خمس خالص الأرباح للصالح العام، أي دفعه لبيت المال ـ على تفصيل يذكر في محلّه ـ فإنّ الخمس وجه الإمارة، وهو لله والرسول والأئمة، وهو إلى الإمام، وهو صاحب الخمس، وغير ذلك من تعبيرات[1].

٣ ـ الخراج: وهو ما يفرضه الإمام من مال على الأرض العامرة المستولى عليها من الكفار، وربما عبّر عنه بالأموال التي يفرضها وليّ الأمر على الأراضي التي يحييها الفرد المسلم من الموات.

٤ ـ الجزية.

٥ ـ الفيء.

٦ ـ الضرائب المالية الأخرى التي يمكن لولي الأمر أن يفرضها.

٧ ـ واردات الأنفال من الأراضي الموات، وكل أرض لا ربّ لها، والأراضي العامة، كرؤوس الجبال والأودية والغابات وغير ذلك كالمعادن.

---

(١) راجع: وسائل الشيعة ٦: ٣٤١ فما بعد.

٨ ـ الواردات المستحبة: كالذي يرد من الأوقاف والهبات الشعبية والوصايا، والكفارات.

٩ ـ نتاج النشاطات الاقتصادية.

وغير ذلك مما يعطيها القدرة المناسبة على تحقيق أهدافها.

الفقه الإسلامي بين التحجّر والفاعلية

دراسة في ضوء العلاقة بين الفقيه والسلطان

د. موسى فرح(*)

التاريخ الإسلامي وأزمة تأثير السلطة في الفقيه

في تاريخنا الإسلامي، وبخاصة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، من النصوص الفقهية والكلامية والفلسفية ما يكفي لمعرفة المسار الذي اتخذته هذه النصوص والطريق الذي سلكته، وسنكتفي في هذا البحث بالإشارة إلى مسار الفقه وحركته في واقع المسلمين بعد ما ثبت للباحث الموضوعي أنّ هذا الفقه لم تكتبه الأمة ولا مَن يمثلها من الفقهاء الذين قلّما تمكنوا من مسايرة الأحداث ومعايشة الوقائع؛ فهؤلاء أبعدوا عن الواقع وحيل بينهم وبين أن يكونوا ممثلين للأمة، وما كتبوه من نصوص فقهية حقيقية لم يكن له أثره بسبب تحكّمات السياسة والسياسيين، وبخاصّة في العصرين: الأموي والعباسي، وعلى وجه الدقة نقول: إنّ ذلك حصل منذ أن فصل بين المرجعية الدينية والسياسية، أي بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله.

لقد انقسم الفقه الإسلامي ـ على طول التاريخ ـ إلى قسمين: القسم الذي يمثل الأمة وما تحتاج إليه في حركتها، سواء لجهة المعاملات أو العبادات أو السياسات.

(*) أستاذ جامعي، وباحث في الفكر السياسي الإسلامي، من لبنان.

والقسم الذي مثّل السلطة الجائرة، وهو ما نطلق عليه اسم فقهاء السلطة ـ مصطلحاً ـ وهمّهم التنظير لولاة الجور وتبرير أعمالهم على النحو الذي يُظهرهم أولي أمر، وينبغي إطاعتهم وعدم عصيانهم في قولٍ أو فعل؛ لأنّ طاعتهم من طاعة الله تعالى.

وما شهدته المدارس الفقهية من سجالات بين الشيعة والسنّة من جهة[1]، وبين المدارس السنّية نفسها على مستوى الفقه وأصول العقيدة من جهة ثانية، وبين المدارس الشيعية نفسها ـ بين أصوليّ وإخباري ـ على مستوى الفقه والفلسفة من جهة ثالثة، هذه السجالات في الواقع بين المريدين والأتباع من صراعات ومواقف تخدم هذا السلطان أو ذاك..

إنّ الفقه المتحجّر الذي أريد له الهيمنة على الزمان والمكان وعلى حركة الأمة فيهما، تلبيةً لرغبة السلطان الجائر في أن يبقى الفقه ملائماً لهواه ومصلحته ودوام ملكه، هذا الفقه عزّزه السلطان بإقفال باب الاجتهاد ودعوته الناس إلى أن يقلّدوا الماضي تقليداً يغفل الحاضر ـ وأعني الزمان والمكان وحركة تطوّر الإنسان ـ ويمنع الفقهاء من إيجاد أحكام للوقائع المستجدّة التي قد تختلف مع أحكام لوقائع سابقة، وهذا يؤدي ـ فيما يؤدّي إليه ـ إلى أن تكون الشريعة الإسلامية مختصّةً بزمان دون آخر، مع ما يعنيه ذلك من مسّ بإطلاقية الشريعة، وخاتمية الرسالة.

ليست الأمة هي التي أقفلت باب الاجتهاد، ودعت إلى تطبيق أحكام الماضي على الحاضر وتقديسه على النحو الذي يؤدّي إلى أن يكون الاجتهاد أمراً محرّماً، ومعصيةً يؤثم عليها الإنسان (الفقيه)، وإنما السلطان هو الذي لبّى رغبة نفسه في أن يكون

---

(١) نذكر على سبيل المثال السجال بين العلامة الحلي في كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» وبين ابن تيمية في ردّه على العلامة الحلي في كتابه «منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، هذا على مستوى السجال الشيعي ـ السنّي. أما على مستوى السجال بين الشيعة أنفسهم: الأصولية والإخبارية، فبالإمكان مراجعة موقف الإمام الخميني من الاتجاه الإخباري الذي انتهى لصالح الاتجاه الأصولي والاجتهادي، انظر كتاب: علي أكبر ضيائي، دور الإمام الخميني ﺭﺣﻤﻪ الله في إحياء الفكر الفلسفي: ٣٣، المؤتمر التاسع للفكر الإسلامي.

الماضي غطاءً له، والاجتهاد خروجاً عليه؛ يقول الشيخ جعفر المهاجر الباحث التاريخي اللبناني: «لقد حكم المماليك المنطقة بالسلطان العسكري، وبالتسويات السياسية العنيفة مستندين إلى قاعدة ثقافية تميّزت بتعطيل الفاعلية الإسلامية في شكليها: السياسي والفقاهتي، وأعني بالشكل السياسي الخلافة، أو ما كان قد بقي منها بعد جائحة المغول وتدمير بغداد وقتل آخر خليفةٍ عباسي فيها، ومن بعد اخترع المماليك صيغةً سياسية معقّدة، تستند إلى مبدأ الخلافة ابتغاء إضفاء الشرعية على حكمهم، وأعني بالشكل الفقاهتي إعلانهم من جانبهم وحدهم، سدَّ باب الاجتهاد رسمياً، أي ما يعني ـ عملياً ـ إنهاء حرية الفقه والفقيه، ووضع حدود نهائية لقدرته على المشاركة في قضايا الناس السياسية والاجتماعية.. »[١].

وقد سلك من جاء من بعدهم ـ أعني الأتراك العثمانيين ـ السبيلَ نفسه، وحملوا لوناً مذهبياً حادّاً جداً، حتى تجاه المذاهب التي لم تعانِ من صعوبات مع أشكال السلطة كافة.. أضف إلى ذلك أنّهم حملوا موقفاً عدائياً من التشيّع الإثني عشري؛ نتيجة صراعهم السياسي والعسكري مع الدولة الصفوية[٢].

وقد كان من نتائج هذا الصراع قتل الشهيد الثاني علي يد العثمانيين بتهمة الاجتهاد، ووفود عدد كبير من علماء الشيعة عليه، وكما يقول حسن روملو في أحسن التواريخ: «إنه قيل لرستم باشا، الوزير الأعظم للسلطان: إنّ الشيخ زين الدين ادّعى الاجتهاد، وإنّ عدداً كبيراً من علماء الشيعة يأتون إليه لمطالعة كتب الإمامية.. »[٣].

إذن، الصراع في تاريخنا الإسلامي كان ولايزال بين فقهاء السلطة الذين يمنعون من الاجتهاد وينظّمون فتاوى للسلطان تعترف بشرعيّته وبكل ما يصدره من قوانين

---

(١) انظر: الشيخ جعفر المهاجر، التأسيس لتاريخ الشيعة، ستّة فقهاء أبطال: ٩٩، ١٩٩٤م.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٦.

(٣) انظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ٣٥٣، دار مجد، ١٩٩٣م.

وتشريعات، سواء أكانت موافقةً للإسلام أم مخالفة له، وبين الفقهاء الحقيقيين الذين هم امتداد للرسول والرسالة؛ وقد عبّر الشيخ شمس الدين عن هذا المعنى بقوله: «إنّ الإمامة المعصومة مستمرّة من خلال عملية الاجتهاد التي يقوم بها الفقهاء في عصر الغيبة»[1]، وقد أدى سدّ باب الاجتهاد إلى الاستعانة بقوانين مخالفة للإسلام، وإلى إحداث هوّة وفجوة عميقة بين الزمان والمكان والشريعة من جهة، وبين الشريعة والإنسان من جهة ثانية، حيث إنّ تدخل السلطان وتحكّماته وانشغاله بنفسه عن الأمة، وقمعه لحركة الفكر الإسلامي، كلّ ذلك أظهر أنّ الشريعة قاصرة عن مواكبة الزمان، وهذا القصور ـ بمنظور السلطان والفقيه المؤيّد له ـ يستدعي الاستعانة بقوانين أخرى تواكب حركة الإنسان، ما دامت قوانين الإسلام قاصرةً عن ذلك.

يرى الإمام الخميني أنّ لذلك كلّه جذوراً في الماضي، وفي تاريخ المسلمين، إذ إنّ التاريخ الإسلامي حافلٌ بالنصوص الفقهية التي كانت صالحةً لزمان ومكان معيّن، ويراد لها أن تعطى صفة الشمولية والخلود، دون النظر فيها لمعرفة ما إذا كانت تصلح لقضايا مستجدّة أم لا[2]؛ فالإمام الخميني يرى أنّه لابدّ من الاجتهاد، وأنّ القضية التي كان لها حكمٌ فيما سبق قد يكون لها حكمٌ جديد في ظلّ المعادلات الحاكمة على سياسات نظام ما واقتصاده ونظمه الاجتماعية[3]، فمنع الاجتهاد هو في حقيقته تجميدٌ

---

(١) يقول الإمام الخميني: هناك آلاف المسائل التي هي مورد ابتلاء الناس والحكومة، وقد بحث حولها الفقهاء الكبار واختلفت آراؤهم بشأنها، وإذا كانت هناك بعض المسائل لم تطرح في الأزمان السالفة أو لم يكن لها موضوع فعلى الفقهاء اليوم ـ بصورة مستمرة ـ أن يطرحوا الآراء الاجتهادية ـ الفقهية في مختلف المجالات بحرّية، حتى لو كانت متعارضة.. انظر: الإمام الخميني، ريادة الفقه الإسلامي ومتطلبات العصر: ٨٦، دار الهادي.

(٢) المصدر نفسه: ٥٠.

(٣) وكذلك كان حال فقهاء الإمامية في ظلّ الدولة البويهية (٣٢٠ ـ ٤٤٧هـ) والأسرة الإيلخانية؛ حيث اهتمّوا بالتأليف والتدريس، واجتهدوا فيما عرض لهم من مسائل دون اعتراف بشرعية السلطان، باعتبار أنّه لا تلازم بين العمل والتعامل معه والاعتراف بشرعيّته، فهذه الحكومات لا

للفقه، وتحجير له واتهام للإسلام بأنّه قاصر عن مواكبة حركة الإنسان، وقد بيّن النصّ التاريخي والحوادث الواقعة لنا أن سدّ باب الاجتهد أدّى إلى أن تكون الأمة الإسلامية غريبةً عن الإسلام، وساحته عرضةً لتجاذبات الغرب والشرق، أمّة تابعة مستلحقة فيما أراد لها الإسلام وما شرّعه الله لها أن تكون أمةَ الشهادة والوسطية.

١ ـ الفقه الفعّال والفقه المتحجّر: خصائص وميزات

١ ـ ١ ـ الاستجابة للضرورات المرحلية

ما يمتاز به الفقه الفعّال من خصوصيات أنّه يستجيب لضرورات كلّ مرحلة، ويكون صاحبه دائماً على استعداد للاجتهاد فيما يعرض من قضايا جديدة، وهذه خصوصية ـ كما نعلم جميعاً ـ يمتاز بها الفقيه الشيعي، حيث إنك لا تجد فقيهاً من فقهاء الإمامية إلا وكان له دوره ورأيه. وقد تابعوا الأحداث بدقّة دون مبالاة بما أفرزته الصراعات والسجالات والمواقف العدائية من الاجتهاد.

ويمكن التمثيل على ذلك بما تعرّض له فقهاء الشيعة في جبل عامل ـ أخصّ بالذكر الشهيد الأول والشهيد الثاني ـ أضف إلى ذلك الدور الذي لعبه الفقهاء الشيعة في الدولة الإيرانية أيام الصفويين والقاجاريين؛ فالفقه الشيعي كان متميّزاً عن غيره، كما أنّه لم يكن مسوِّغاً لأعمال السلطان[1]، والصراع كان على أشدّه بين الفقيه والسلطان في الدولة الإيرانية، خلافاً لما كانت عليه الحال في الدولة العثمانية، التي كان السلطان فيها مؤيّداً من الفقيه ومعتبراً من أولي الأمر.

«إنّ الفقهاء في النجف وقم لم يعترفوا بشرعية السلطان في الدولة الصفوية أو

تمثل الحكم الشرعي وفقاً للمعتقد الشيعي في مسألة الإمامة.. انظر: شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: ٢٥٤، دار مجد.

(١) انظر كتابنا: سلطة الفقهاء وفقهاء السلطة عند الإمام الخميني: ١٥، دار الوسيلة، بيروت، ١٩٩٥م.

القاجارية، على الرغم من أنّهم تعاملوا معها في حدود ما يؤمّن حرية الناس ووحدة المجتمع وسلامة العقيدة والشريعة من سوء التأويل والتحريف، خلافاً لما كان عليه الحال في الدولة المملوكية أو العثمانية وما قبلهما، حيث إنّ هذه الدولة كانت تجد بالفقيه السند الداعم والمسوِّغ لها، باعتبار أنّ حركة الفقه لم تكن سائرةً باتجاه ربط الناس بالإسلام بقدر ما كانت سائرةً باتجاه ربطهم بالسلطة التي أخذت على عاتقها مسؤولية الحكم بما أنزل الله وتأويل النصّ المقدس!

وهذه الوحدة بين الفقيه والسلطان في الدولة العثمانية ـ على سبيل المثال ـ أغضبت بعض العاملين في الفقه والسياسة، أمثال جمال الدين الأفغاني وغيره، ممّن كانوا يعملون لمواجهة الغزو الاستعماري؛ مما حدا به إلى أن يتوجّه بالخطاب إلى الفقهاء في النجف، قناعةً منه بأنّ الساحة في الدولة الإيرانية محكومة فقهياً ومقلدة عملياً، وتفهم الإسلام فهماً جيداً، وأنّ الفقيه فيها له من الحضور والامتداد في الناس ما يخيف السلطان، وهذا ما لم يعمد إليه في الدولة العثمانية التي كانت تعتبر فقه السلطان هو فقه الأمّة، ومن ثمّ هو فقه الإسلام والمسلمين»[١].

إنّ جور الزمان وتحكّم السلاطين لم يمنع من استمرار حيوية الفقه وفاعليته، فاستمرّ حياً على الرغم من كل المضايقات التي كان يتعرّض له فقهاء الإمامية في كلّ عصر، وإذا صحّ القول بأنّ هذا الفقه بقي في الإطار النظري ولم يتعدّاه إلى الواقع، فذلك إنما يكون صحيحاً بلحاظ ما كانت عليه الأمة في ظلّ ولاة الجور، فهو لم يطبق ولم يكن معاشاً، لا لأن فقهاء الشيعة أرادوا ذلك، بل هناك أسباب ودواعٍ أخرى ـ سياسية واجتماعية ـ حالت دون تطبيق هذا الفقه على النحو الذي يؤدي إلى أن تكون الأمة حيّةً به[٢]، يقول الإمام الخميني: «إنّ فقه الشيعة الذي يُعدّ أغنى فقه في العالم، هو

(١) المصدر نفسه: ١٤، ونحيل القارئ إلى المقدّمة التاريخية في هذا الكتاب.

(٢) انظر: الاستقامة والثبات في شخصية الإمام: ١٤٩، ترجمة الشيخ كاظم ياسين، المركز الثقافي للإمام الخميني في بيروت.

فقهٌ تشريعي.. ولا يوجد في العالم فقهٌ بهذا الغنى»[١].

إلا أنّه لم يتسنّ للفقهاء في أزمنة عدّة تطبيق هذا الفقه على نحو عملي؛ إذ بقي في إطاره النظري، والسلاطين وأعوانهم من فقهاء السلطة كانوا يحولون دائماً دون تطبيق هذا الفقه في المجالات كافّة، من خلال إبعاد الفقهاء عن الحكم ومنعهم من أن يكون لهم سلطة؛ لأن الحكم ـ كما يقول السيد الخميني ـ في نظر المجتهد الحقيقي هو الفلسفة العملية للفقه الإسلامي أجمع، وفي مختلف الشؤون الحياتية لبني الإنسان، إنّه ـ أي الحكم ـ المظهر العملي لاقتدار الفقه على معالجة كافة المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية[٢].

وممّا يدلّ على هذه الحقيقة ما أشار إليه السيد الخميني من أنّ الحكومة الإسلامية تمكّن الفقهاء من الوصول إلى الناس عبر الإذاعة والصحف وغير ذلك؟ هذا فضلاً عما تقدّمه هذه الحكومة من مسائل أخرى هي محلّ ابتلاء الناس لم تعرض لهم من قبل، بمعنى آخر نقول: إنّ الحكم الإسلامي يجعل الفقهاء على تماس مع جميع المسائل والقضايا، وقد لاحظنا كيف أنّه بعد الثورة الإسلامية برزت الحاجة العملية لمسائل فقهية لم تكن ظاهرةً من قبل، وقد عدّها الخميني في رسالته على رسالة الشيخ الأنصاري الذي طرح فيها على الإمام عدداً من التساؤلات، فلتراجع في موضعها[٣].

تحرير الفقهاء من يد السلطان

إنّ سد باب الاجتهاد، وتصدّي السلاطين للدفاع عن مؤسّسة الخلافة، ومزاولة القهر الاجتماعي والثقافي من قبل السلطة، ذلك كلّه ساهم ـ إلى حدّ ما ـ في منع الفقهاء الشيعة من إعطاء الفقه الصحيح كلّ أبعاده في الواقع، وقد يكون من المناسب جداً

(١) الإمام الخميني، ريادة الفقه الإسلامي: ٥٠.
(٢) المصدر نفسه: ٨١.
(٣) المصدر نفسه: ٥١.

الالتفات إلى مسيرة وحركة الشهيد الثاني الذي قتل في سبيل إعادة المعنى الحقيقي للمذاهب الإسلامية، وتحريرها من أن تكون أداةً بيد السلطة.

يقول تلميذه ابن العودي: «كنت في خدمة شيخنا في تلك الأيام، ولا أنسى وهو في أعلى المقام، ومرجع الأنام، وملاذ الخاصّ والعام، يُفتي كلّ فرقة بما يوافق مذهبها، ويدرّس في المذاهب كلها.. وصار أهل البلد كلّهم في انقياده، ومن وراء مراده، بقلوب مخل في الوداد، وحُسن الإقبال والاعتقاد، وقام سوق العلم بها على طبق المراد، ورجعت إليه الفضلاء من أقاصي البلاد.. »[1]، فالغاية من هذه الالتفاتة السريعة إلى سيرة وعمل وعلم الشهيد الثاني أن نعرف أن الفقه الفعّال يتجاوز حدود فقهيّات المذهب الذي ينتمي إليه الفقيه، إلى أن يكون فقهاً إسلامياً حقيقياً يعالج قضايا الأمّة في كل زمان ومكان.

إنّ الشهيد الثاني رحمه الله كان يسعى إلى تحرير المذاهب الإسلامية من يد السلطان، وإلى فتح باب الاجتهاد ومواكبة الأحداث وتحكيم الشرع في حياة الناس، وهذا ما كان يمثل ـ بحدّ ذاته ـ خروجاً على سياسة السلطان العثماني الذي حوّل المذهب إلى أداة تخدم السلطان، بل الدين كلّه إلى خدمته، بدل أن يكون السلطان في خدمة الدين، إنّ الفقيه المجتهد لا يتوانى عن إعطاء الفقه جميع أبعاده العملية في الواقع، وهو ما أقدم عليه فقهاء الشيعة في كل زمان؛ وقد بيّن الإمام الخميني قدس سره هذه الحقيقة في مؤلفاته، حينما أشار في كتاب الحكومة الإسلامية إلى الجهود التي بذلها فقهاء الشيعة في سبيل تفعيل الفقه، أسوةً بالأئمة المعصومين الذين لم يدّخروا جهداً إلا وبذلوه من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الدولة.

يقول قدس سره: «كان السلاطين والظلمة يبذلون كلّ ما في وسعهم لمحو آثار الرسالة، وبحمد الله فإننا نرى نتيجة تلك الجهود اليوم متجسّدةً في الآثار المباركة، كالكتب

---

(١) الدر المنثور ٢: ١٨٢، نقلاً عن الشيخ المهاجر: ١٤٩.

الأربعة والكتب الأخرى.. في الفقه والفلسفة والأصول.. وإذا لم نسمّ كل هذه الأتعاب جهاداً في سبيل الله فماذا نسميّها؟»[١].

إنّ حركة الفقه عند المذاهب الأخرى، وبسبب تحكّمات السياسة والسياسيين، خضعت تماماً لمزاجية الحاكم، ومنعت من استكمال طريقها باتجاه الهدف الأساس، ألا وهو إقامة الحكومة الإسلامية؛ لأنّ ماهية قوانين الإسلام، كما يقول الإمام الخميني: «هي دليل على أنّها جاءت لتكوين دولة، تكون فيها إدارة، ويكون فيها اقتصادٌ سليم»[٢]، وكما يقول الأستاذ محمد مبارك: «إنّ مجموع الأحكام الحياتية والمالية والدولية والدستورية لا يمكن أن يعقل إيرادها والالتزام بها التزاماً يعتقد المؤمن بالإسلام بوجوبه والإثم بتركه إلا إذا كان القرآن يفرض على المسلمين تنظيم الحكومة وإقامة الدولة، ولا يُعقل أن يقدّم الإسلام في قرآنه هذه الأحكام لدولةٍ لا تؤمن به أو لا تقوم على أساس عقيدته ومبادئه، ولا يقول بهذا إلا من فقد رشده أو غالط نفسه أو قصد المراوغة والخداع.. »[٣].

أضف إلى ذلك ما انتهت إليه المذاهب الفقهية والفقهاء في تاريخنا الإسلامي، حيث إنّها اقتصرت في مدارسها على التأليف والتصنيف في حدود المذهب المتّبع، «فكان طالب الفقه يدرسه على إمامٍ معين ويتعلّم طريقته في استنباط الأحكام، فإذا وصل إلى مرتبة الاجتهاد لجأ إلى دراسة الكتب المؤلّفة في مذهبه، فإما يختصرها أو يشرحها أو يجمع الآراء المتناثرة لأعيان المذاهب في كتاب واحد»[٤]، وغابت في هذا العمل ـ وفي هذا الاجتهاد ـ نهائياً فكرة إقامة الدولة، وتطبيق الشريعة في الوقت الذي كان بإمكان هذه المدارس السعي لتفعيل الفقه بجميع أبعاده. والحقّ يقال: إنّ هذه المدارس

---

(١) الحكومة الإسلامية، للإمام الخميني.

(٢) المصدر نفسه: ص. ث.

(٣) سلطة الفقهاء وفقهاء السلطة، نقلاً عن مبارك.

(٤) سيف الدين الأحدي، الإمامة ٢: ٥٢، تحقيق الزبيدي، دار الكتاب العربي.

والحوزات تجاهلت ماهية قوانين الإسلام، وحصرت اهتماماتها الفقهية في جانب معيّن من جوانب الحياة الإنسانية، وهو صقل روحية الإنسان وتربيته على أساس أنّ الإسلام دين التوحيد والأخلاق، وليس منه في شيء التدخّل في السياسة أو إقامة الدولة، فجاء الفقه ناقصاً، والاجتهاد تقليداً، بعدما تمّ إسقاط الفقه السياسي في الإسلام نهائياً لصالح ولاة الجور.

٢ ـ ١ ـ التجدد الفقهي ودور الزمان والمكان

يقول السيد الخميني، في معرض حديثه عن التجدّد الفقهي وخصال المجتهد: «إنّ الفقه الإسلامي ليس جامداً.. فالزمان والمكان عنصران أساسيان مصيريّان في الاجتهاد.. » وكلمة «مصيريان» في هذا النصّ إنما تعني أنّ عدم ملاحظة الزمان والمكان في عملية الاجتهاد، يجعل منها عمليةً قاصرة وغير ملبيّة للطموحات والتغيرات في الواقع، وهذا من شأنه أن يعود بالإسلام القهقرى تحت عناوين، من قبيل عدم ملاءمة الإسلام لهذا العصر أو ذاك، فالإسلام ـ كما يقول ـ دينٌ كامل وصالح لكلّ زمان ومكان، ودور الفقيه المجتهد الإحاطة بكلّ القضايا المعاصرة؛ لأجل إيجاد الأحكام المطابقة لها بحيث لا يكون هناك أيّ مجال لأحكام أخرى غير إسلامية كي تنفذ إلى الواقع، كما حصل في الأمس واليوم في عالمنا الإسلامي.

يقول الشيخ عبدالله العلايلي في معرض حديثه عن الاختلاف الفقهي فيما بين المذاهب: «إذا واجهتنا مشكلة اليوم أو نازلة من النوازل نأخذ الحلّ من هذا المنجم الفقهي[1]، أو الربيدة الجامعة الحافلة، بقطع النظر عن قائله أو دليله، وبتغيّر الظرف يتغيّر الحكم المعتمد؛ وذلك بشكل أنّ ما رجحناه قبلاً نجعله مرجوحاً، ونأخذ بمقابله

(١) الشيخ العلايلي يسلّم بكل ما انتخبته المدارس الفقهية على اختلافها وتناكرها، حتى الضعيف فيها بكل ما أعطته المدارس الزيدية والإباضية والجعفرية والسنّية.. مما يجعل هذه الثروة الفقهية ـ حسب رأيه ـ منجماً كاملاً لكل ما يجدّ ويحدث. انظر: أين الخطأ: ٩٩، دار الجديد.

الذي هجرناه من قبل، وكل ذلك استناداً إلى أن فقيهاً قال به وأن الظرف اقتضاه؛ فالمرجع إذاً هو الظرف فقط، ما دمنا قد سلّمنا بأقوال الفقهاء جميعاً، فما هجرناه اليوم من قول في مسألةٍ ما ثم اقتضاه الظرف بعد حين نعمد إلى ترجيحه والأخذ به، ولا عجب؛ فالأحكام تتغير بتغيّر الزمان والمكان، والمقتضى من كلّ ذلك هو التيسير، وهما كليتان فقهيتان لا مجال للريب فيهما»[1].

إذن، هناك منجم فقهي فيه من كلّ شيء، والظرف هو الذي يحدّد الشيء الذي تحتاج إليه الأمة في حركتها مع الزمان والمكان، لكنه لم يشر لا من قريب ولا من بعيد إلى ما يمكن أن تقوم به الأمة أو الفقهاء فيما لو لم يكن في هذا المنجم حلٌّ فقهي لنازلة أو لواقعة استجدّت على الرغم من أنّه يصرح بأن علم الفقه بحرٌ لا ساحل له، واستنباط درر المسائل اللازمة فيه لحلّ المشكلات يتوقف على مهارة عملية وملكة كلية، لأنه قام فيه مجتهدون كثيرون متفاوتون في الطبقة[2].

لقد أشار الإمام الخميني إلى دور الزمان والمكان في عملية الاجتهاد والأحكام الحكومية والفتاوي، ودور الولي الفقيه في تحديد مصالح المسلمين والدفاع عنها في كل زمان ومكان، باعتبار أنّ مهمة الولي الفقيه إيجاد الأحكام المناسبة لما قد يطرأ على المجتمع من أحداث ووقائع سياسية واقتصادية وعسكرية وثقافية، يقول قدس سره: «عندما حكم المرحوم الميرزا الشيرازي بحرمة التنباك كان صادراً في حكمه عن موقف ولاية الفقيه العامّة على الناس والفقهاء الآخرين.. ولم يكن حكمه ذاك قضاءً في نزاع أو خلافاً بين اثنين، وإنما كان حكماً حكومياً روعيت فيه مصالح المسلمين بحسب الوقت والظروف والملابسات وبارتفاع تلك الظروف، ارتفع الحكم»[3].

ولنفرض أنّه حصل في هذا الزمان ما يشبه تلك المعاهدة بين حاكم في البلاد

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: ١١٦.

الإسلامية وشركة أجنبية، فهل يكون لهذه الواقعة نفس الحكم الحكومي أم يتغيّر؟ وعلى هذا التساؤل نجيب: إنّ ولي الأمر هو الذي ينظر في مصالح المسلمين، فقد لا تكون مصلحتهم في تحريم التنباك، وقد تكون؛ لأن وظيفة المجتهد ـ كما يقول الإمام ـ أن يكون متقدّماً عدة خطوات على الحوادث؛ ليكون قادراً على اتخاذ ردود الفعل الصحيحة اتجاهها[١].

إنّ الإسلام دين سياسته عبادة، وعبادته سياسة، والاجتهاد في الشريعة من معانيه أن يكون الفقيه رجلاً سياسياً إلى جانب كونه فقهياً؛ إذ إنّ الناس ـ كما يقول الإمام ـ لا تستسيغ أن يقول مرجعها الديني: إنّني لا أعطي رأياً في القضايا السياسية[٢].

ومما يدلّ على حيوية الفقه السياسي عند طائفة الإمامية وفقهائها أنّ المرجع الميرزا حسن الشيرازي من فقهاء النجف رفض الاستخدام السياسي للمذهبية، ولاسيما من قبل السياسات الأوروبية، وذلك حينما حاولت السياسة الأوروبية استغلال حادثة رمي حجر على رأسه في سامراء عام ١٩٠٠م؛ فحاول القنصل البريطاني آنذاك أن يثير المسألة على المستوى السياسي لإحراج السلطان العثماني، فما كان من الفقيه الشيرازي إلا أن ردّ على هذه الإثارة، بأنه لا يعتقد بوجود عداء بينه وبين أهل سامراء.. وأنه لم يرَ حاجةً لدسّ أنف بريطاني في هذا الأمر؛ لأنه والحكومة العثمانية على دين واحد، وقد قدّرت الحكومة العثمانية موقف الإمام الشيرازي وطلبت من الشيخ سعيد النقشبندي أن يشكره على فعله هذا..[٣].

إذن، من الخصائص والميزات التي يمتاز بها الفقه الفعّال، أن يكون فقهاً شاملاً وقادراً على إيجاد الأحكام الملائمة للقضايا في كلّ زمان ومكان، وأن يعمل صاحبه على تحقيقه في الواقع، بحيث يكون له أثر وفاعلية، وأن لا يقتصر به على التنظير والتدوين

---

(١) انظر: الإمام الخميني، ريادة الفقه الإسلامي: ٥٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: ١٧٥، دار الراشد.

داخل الحوزات، وفيما بين أصحاب المذاهب، والحقّ يقال: إنّ السلاطين كانوا يغذّون الصراع المذهبي بين الفقهاء حجباً للرؤية عنهم، فغالباً ما كنت تجد أنّ الفقهاء ينظرون ويدافعون عن هذا الرأي أو ذاك، والسلاطين يحكمون الواقع بما لم يقرّر هؤلاء الفقهاء، فالسلطان سواء كان ينتمي إلى هذا المذهب أو ذاك، كان كلّ همّه الحفاظ على ملكه ومصالحه، ولم يكن يهمه أبداً هذا الفقه أو ذاك، وبمعنى آخر: إنّ الفقه كان في جانب والسياسة في جانب آخر، وأيّ اجتهاد كان يؤدّي إلى رفض سياسة السلطان كان يقال عنه: إنّه اجتهاد منافٍ للإسلام ولشريعته السمحاء، وغالباً ما كانت تتخذ إجراءات صارمة بحقّ من يجتهد خلافاً لما يراه السلطان وحاشيته من الفقهاء.

يقول وجيه كوثراني الباحث التاريخي اللبناني: «لم يكن أمر إقفال باب الاجتهاد ومنعه جديداً آنذاك، ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الإقفال والمنع من تدابير وإجراءات استبدادية طالت مجال القراءة لكتب كانت بالأمس من الكتب الحديثة المعتمدة في الثقافة السنّية التقليدية؛ فعبد الوهاب الشعراني (١٤٩٣ ـ ١٥٦٥م) فقيه شافعي عاصر المرحلة الأولى من الحكم العثماني لبلاد العرب، وهو أصولي ومحدّث وصوفي، حاول التوفيق في دفاعه عن ابن عربي بين الشريعة والحقيقة الصوفية، ويأتي حذر قراءته على لسان مفتي سورية في أواخر القرن (١٩)، كما يبدو من سياق الاستجواب في المحاكمة تعبيراً عن حذر سلطاني من أصولية فقهية (نسبة إلى علم الأصول) قد تدفع القاريء المتمعّن إلى استخلاص نتائج قد لا تندرج في الأحكام الجاهزة في الفقه المطبّق، وتعبيراً عن حذر من صوفية منفتحة على تأملات قد تُخرج النص والممارسة الذاتية من قفص الطقس الشعبي المنضبط في قوالب تقديس الوليّ الوسيط والسلطان ظلّ الله إلى رحاب التأمل والتفكر بإلهٍ عادل ورحيم، ووجود ينبغي أن يكون صورةً عن عدل الله ورحمته وحبّه»[1].

---

(١) المصدر نفسه: ١١٤.

ونلاحظ مما تقدم أنّ الفقه في تاريخنا الإسلامي لم يكن فقهاً حيّاً، والاجتهاد كان ـ عملياً ـ غير مجد، فضلاً عن أنّه كان إلى التقليد أقرب منه إلى الاجتهاد، وهذا هو الفقه المتجمّد الذي كان يحول بين الأمة وبين دورها في ممارسة حقّها، ونظم أمرها على ضوء الإسلام وتشريعاته المقدسة، وما كان يسمّى بالاجتهاد في عصور مرّت، وفي عصرنا هذا، لم يكن همّ الفقيه من خلاله إيجاد الحكم الملائم لقضية ما، وتمكين الشرع من خلاله، بل كان محاولةً للتقرب إلى الواقع على النحو الذي يجعل من الواقع حاكماً على النصّ بدل أن يكون النصّ حاكماً عليه، وهذا ما أشار إليه الشهيد مطهري في معرض حديثه عن الفقه والاجتهاد بقوله: «جاء في الحديث الشريف: وأما الحوادث الواقعة.. فهي تشير إلى الأحداث الجديدة التي لا يستطيع أن يحلّها إلا أصحاب المعارف الإسلامية، هذا هو بالضبط سرّ ضرورة وجود المجتهد في كلّ مرحلة من مراحل البشرية، وضرورة تقليد المسلمين المجتهد الحي.. وهنا يظهر الإفراط والتفريط، فبعض المجتهدين يتّبع أذواق الناس ـ وأكثر اهتمامات عوام الناس هو الاتجاه نحو القدم وعدم الاهتمام بقضايا الساعة ـ وبعضهم الآخر يهتم بالمسائل المعاصرة، لكن مع الأسف عملهم هذا يكون على حساب الإسلام فباسم (الاجتهاد الحر) يجعلون المتطلّبات والروح العصرية معياراً للحقّ والباطل، بدل أن يكن الإسلام معياراً لذلك»[1].

إنّ سدّ باب الاجتهاد يُبقي الناس في الماضي مع ما ألفوه وعاشوه في زمان معيّن ومكان كذلك، وكذلك الاجتهاد الحرّ الفالت من عقاله يحمل الناس على تجاوز النصّ دون درايةٍ وإحاطة به؛ من هنا تتبدى لنا قيمة ومكانة الاجتهاد والفقه الفعّال الذي يسير مع النصّ في الزمان والمكان ويواكب حركة المجتمع والناس، ويمنع من التأخّر عن النص ومن تجاوزه أيضاً، بحيث لا يكون هناك إفراط ولا تفريط، بل اعتدال في

---

(١) انظر: الشهيد مطهري، الحركات الإسلامية في القرن الأخير: ١٦٩، دار الهادي.

فهم القضايا، وفي إيجاد الأحكام الملائمة لها؛ وهذا ما يتطلّب أن يكون الفقيه محيطاً بالقضايا المعاصرة، وعالماً بأنماط السياسة والمعادلات التي تحكم العالم.

يقول الإمام الخميني: «المجتهد يجب أن يتّصف بالفطنة والذكاء والفراسة اللازمة لقيادة المجتمع الإسلامي الكبير، بل وحتى المجتمعات غير الإسلامية، إضافة إلى الإخلاص والتقوى والزهد، وهي الخصال التي تستلزمها طبيعة المجتهد الديني»[١].

٢ ـ فعّالية الفقه بين ممارسة السلطة ومراقبتها

يقول الإمام الخميني: «لا يكفي أن يكون دور الفقيه ضبط تدابير السلطة وتشريعاتها على النحو الذي لا تنافي فيه الشريعة الإسلامية»[٢]؛ لأن الضبط الحقيقي والفعّال لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن الولاية، والفعلية للفقه تقتضي أن تكون في دائرة الولاية ومن خلالها، وقد أثبتت التجربة في إيران ـ أعني تجربة الدستور ـ أنّ عملية الضبط والمراقبة للقوانين لم تمنع من انهيار الوضع لمصلحة السلطان، باعتبار أنّ الفقهاء في تلك المدّة كانوا من دعاة الالتزام بالمبادئ التي طرحها دستور ١٩٠٦م، والذي كان من جملة ما نصّ عليه وتضمّنه من مواد ـ خصوصاً المادة الثانية ـ أن يكون للفقهاء الحقّ في مناقشة أي قانون وردّه إذا كان مخالفاً للشريعة الإسلامية؛ هذه المادة كانت أقصى ما تطالب المؤسّسة الدينية آنذاك بتنفيذه[٣]، ونتيجةً لعوامل وظروف مؤاتية لم تنفذ هذه المادة، كما أنّها لم تمنع السلطان من الجور والفساد والتعسف؛ لأنّ مراقبة الفقيه لا تكفي فيما لو كان المراد تطبيق الشريعة وإقامة الحكومة الإسلامية، بل لابد أن يمارس الفقيه صلاحياته على نحو الولاية والحكم بحيث يفهم الحاكم ـ أو رئيس الحكومة أو أيّ مسؤول آخر ـ أنّ مجاري الأمور هي فعلاً بأيدي العلماء والفقهاء، وأنّه لا يستطيع أن

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٠.

(٢) انظر: الامام الخميني، حديث الشمس، دار الوسيلة، بيروت.

(٣) انظر: فهمي هويدي، إيران من الداخل: ١٨، مركز الأهرام للترجمة.

يتلاعب بالقانون أو أن يُظهر نفسه بمظهر المطيع والمنفذ له، من قبيل ما فعله الشاه عباس الكبير مع المقدّس الأردبيلي حينما امتنع هذا الأخير عن المجيء إلى إيران تلبيةً لطلب الشاه عباس، وقد جاءت الأيام واضطرّ المقدس الاردبيلي لبعث رسالة إلى الشاه عباس بخصوص مظلومية أحد الرجال في إيران.. فكتب المقدّس في آخر الرسالة: عبد صاحب الولاية أحمد الأردبيلي، فردّ عليه الشاه عباس برسالة احترام وتوقير وطلب دعاء، مختومة بالعبارة التالية: كلب الحضرة العلوية عباس..[١].

يقول الإمام الخميني: «من المسلّم به أنّ الفقهاء حكّام على الملوك، وإذا كان السلاطين يتّبعون الإسلام فعليهم أن يتّبعوا الفقهاء، وأن يأخذوا الأحكام منهم، وفي هذه الحالة فالحكام الحقيقيون هم الفقهاء ويكون السلاطين مجرّد عمّال لهم»[٢].

إنّ حاكمية الفقيه لا تتأتى من مجرّد كونه مراقباً للقوانين كي لا تتنافى مع الإسلام، فالفقه الفعّال والفقيه المجتهد في جوهره يقتضي أن يكون حاكماً لا مراقباً؛ فهناك فرقٌ كبير بين أن يكون حاكماً وأن يكون مراقباً، وهذا الفرق يتبدّى لنا من خلال معرفتنا المسؤولية التي يتحمّلها هذا الفقيه عن حركة وصيرورة المجتمع في حركته نحو التوازن والكمال، وللتمثيل على ذلك نقول: إنّ القانون إمّا أن يكون موافقاً للشريعة أو مخالفاً لها، فإذا كان موافقاً فمجرّد المراقبة له والتأكّد من موافقته للإسلام لا يعني تطبيقه في الواقع أو مسؤوليّته عنه، وإذا كان مخالفاً، فالمراقبة لحركته أو بالأحرى لتنفيذه لا تضمن عدم تطبيقه في الواقع، وقد بيّنت التجربة التاريخية أنّ الفقهاء فشلوا مرّات عدّة في منع السلطان من تطليق قوانين مخالفة للإسلام، هذا فضلاً عمّا نعرفه عن أحوال المجالس التشريعية ودورها في ظلّ السلاطين، سواء في الدولة العثمانية أو الإيرانية؛ فكم من مرّة تمّ تعليق الدستور ومحاصرة البرلمان؟ ناهيك عما تعرّض له

---

(١) مطهري، الإسلام وإيران: ٣٠٠، دار الحقّ، بيروت.

(٢) الإمام الخميني، الحكومة والولاية: ٢٠٠، حديث الشمس.

الفقهاء من مطاردة وملاحقة وعذاب، ونخصّ بالذكر الفقيه السيد حسن المدرّس الذي قتل بسيف السلطان بسبب اعتراضاته الكثيرة على القوانين، وعلى عمالة السلطان للأجنبي..

إنّ فعالية الفقيه إنما تكمن في أن يكون الفقيه حاكماً لا مراقباً، وهناك روايات ونصوص يذكرها الإمام الخميني في مؤلّفاته، وبخاصة في كتاب تهذيب الأصول، وكلُّها يبين فيها ضرورة أن يكون الفقيه حاكماً؛ باعتباره أعلم الناس بما جاء به الأئمة وأقدرهم على استنباط الأحكام من مظانها، وباعتباره دالاً ومرشداً ومجتهداً بإمكانه مراقبة الأحداث والوقائع لإيجاد الحلول والأحكام المناسبة لها؛ فهو مسؤول وسبب حقيقي في وجود الأمة، سواء كان حاكماً أو لم يكن، ولا يضيره أبداً أن يتحكّم السلطان أو أن يكون بالمرصاد له؛ فمهمّته تبقى قائمةً وجوهرية في حياة الناس، وعليه يقع عبء المجتمع لجهة ما هو مسؤول عنه اتجاهه في إيجاد الصيغة الملائمة لإخراجه عمّا هو عليه من ظلمة إلى دائرة النور، تماماً كما فعل الشهيد الأول، حيث لم يكترث لسلطان الاستبداد، ومارس دوره بحرية تامة واجتهد لإيجاد الصيغة الملائمة لخلاص المجتمع - وأعني بها صيغة ولاية الفقيه - إذ أصّل لها وعمل من أجل تحقيقها في الواقع، ولم يكتف بمراقبة ما كان عليه أهل المذاهب والسلطة التي سدّت باب الاجتهاد، ومنعت منه تحت طائلة العذاب والنفي، وأحياناً القتل.

وإذا دلّ هذا على شيء فإنه يدلّ على مدى الفهم الذي كان عليه الشهيد الأول؛ فلم يرضَ بأن يكون مراقباً، وعمل جاهداً ومجتهداً من أجل الوصول إلى النظرية الملائمة، بصرف النظر تماماً عما كان يعيشه الواقع من مآسٍ واضطرابات واستبداد، تمهيداً للعمل بها وتطبيقها على النحو الذي يضمن تطبيق الشريعة وإقامة الحكومة الإسلامية.

يقول الشيخ جعفر المهاجر: «اعتقد بعض القرّاء أنّ الرجل اخترع الفكرة من عند نفسه اختراعاً، وهو فهم يعود إلى عدم معرفة دور الفقيه المجتهد ووظيفته، أي استنباط الأحكام من أدلتها استنباطاً، وليس اختراعها اختراعاً، ونحن نقول: إنّ الاستنباط هو

من مصادر التشريع، أي القرآن والسنّة والإجماع والعقل، ولكن هذا الكلام، رغم أنّه صحيح دون شك، إلا أنّه يُخفي تحته حقيقةً مهمة، ذلك أنّه يتناول مصادر استنباط الحكم، وليس آليّة هذا الاستنباط التي تبدأ عند طرح المشكلة، وهذه لا يجب أن توجد بالضرورة في مصادر الاستنباط، بل في الظروف السياسية والاجتماعية التي يمرّ بها الناس، والإبداع هو في المزاوجة الموفّقة بين الواقع ومقتضياته من جهة وبين النص من جهة أخرى، حينذاك يصل الفقيه والفقه إلى أوج حضورهما؛ من هنا نفهم ـ ضمناً ـ أنّ النصوص التي تعامل معها الشهيد، واستنبط منها ولاية الفقيه كانت ماثلةً أمام الجميع في مصادرها، ولكن العنصر الناقص هو المثير الأساسي للفقيه، أعني حضور المشكلة، وتلك حالة قصورٍ تاريخي، لا يلقاها إلا ذو حظّ عظيم.. »[1].

وممّا لا شك فيه أنّ الإمام الخميني لاحظ وأدرك حقيقة الولاية في حركتها التاريخية، وتحدّث عن بداهتها بلحاظ تطوّرها التاريخي إلى جانب النصوص والبراهين الدالّة عليها والذاهبة إليها، فقوله: «ولاية الفقيه فكرة علمية واضحة، قد لا تحتاج إلى برهان، بمعنى أنّ من عرف الإسلام ـ أحكاماً وعقائد ـ يرى بداهتها، ولكن وضع المجتمع الإسلامي، ووضع مجامعنا العلمية على وجه الخصوص، يضع هذا الموضوع بعيداً عن الأذهان حتى لقد عاد اليوم بحاجة إلى البرهان»[2]، هذا النصّ يشير إلى معرفة الإسلام في إطاره النظري، كما عبّر: «أحكاماً وعقائد»، لكنه في حديثه عن وضوح هذه الفكرة لا يتجاهل الاجتهاد والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تحتّم هذه الولاية، تماماً كما حتمت هذه الظروف في التاريخ ـ وبخاصة في زمن الشهيد الأول ـ التنظير لها والعمل على تطبيقها في الحدود الممكنة، بعدما تبيّن له أنّ إجابات الواقع ستبقى معدومة ما لم يتمّ التفاعل مع إيجابيات النصّ الذي يحتّم أن تكون الفاعلية، ومن

---

(١) الشيخ جعفر المهاجر، التأسيس لتاريخ الشيعة: ٨٨.

(٢) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية: ٥.

ثم الحاكمية، لمن هو قادر على إحداث هذا التفاعل بينهما، وهذا ما استطاعه الإمام الخميني في القرن العشرين؛ حينما أعاد البداهة والوضوح إلى الأذهان والحركة الفقهية الفعّالة إلى الواقع.

الفصل الثاني

نظريات العلماء المسلمين
في الفكر السياسي الإسلامي

المنهج السينوي في الفلسفة السياسية

المبادئ والآليّات

الشيخ مهدي عبد اللهي(*)

ترجمة: حيدر حبّ الله

مدخل

غدت العلوم في عصرنا ـ إضافةً إلى التبسيط ـ تخصصيّةً، حتى الفلسفة ذات الطبيعة الآبية عن التجزئة أصبح حالـها على هذا المنوال، ولربما كانت هذه التخصّصية أحياناً بالغةَ الجزئيّة مما لم يتصوّره أحدٌ في سالف الأزمان، ففي الطب لدينا اختصاصات مختلفة، من القلب، والرئة، والدماغ والأعصاب، والأذن، والعين، بل اختصاصات أضيق دائرةً من ذلك بكثير من قبيل آلام المفاصل، ومن بينها الركبة، واليد و.. وهكذا الحال في الفلسفة، فقد بات هناك فيلسوف أخلاقٍ، وآخر متخصّص في المنطق، وفيلسوف سياسة، وفيلسوف تاريخ و.. بل الحال على هذه الشاكلة في سائر العلوم الأخرى أيضاً.

أمّا في سالف الأزمان، فقد كان الحال على خلاف ذلك تماماً، إذ كانت العلوم أكثر محدوديةً وأقلّ عدداً، ومن ثَمّ كانت أكثر ارتباطاً والتئاماً فيما بينها، ففي علم الطب،

(*) باحث في الفكر السياسي الإسلامي.

ربما لم يكن هناك أزيد من اختصاصين أو ثلاثة تقسّم بالاستقلال والتمايز، وذلك مثل: الكحالة (طب العيون)، والصيدلة (علم الأدوية وصنعها)، والجراحة (الطب اليدوي)، من جهة أخرى، كانت العلوم المختلفة مستبطنة في عنوان جامع يستوعبها برمّتها، ألا وهو «الفلسفة» أو «الحكمة»، من هنا وجدنا طلاب العلوم هادفين لكسب سمة الجامعية والاستيعاب، وقد بلغ الرادة منهم ورجال النخبة مقاماً سامياً، لم يكن يدعو سوى إلى الغبطة والإعجاب، وقد باتوا يعرفون اليوم ـ وفق اصطلاح مؤرّخي العلوم ـ بلقب الفيلسوف أو العالم، كما كان فيلسوف العلماء عادةً صاحبَ رؤيةٍ خاصة في مختلف العلوم العقلية السائدة، مؤلّفاً كتباً ورسائل فيها.

أبو علي سينا، واحدٌ من هؤلاء الفلاسفة العلماء[١]، بل الرائد فيهم، بوصفه الشيخ الرئيس، وأستاذ الفلاسفة الإسلاميين، وعلى حدّ قول الأوروبيين: أمير الأطباء.

من هنا، كانت لابن سينا نتاجات مدوّنة كثيرة، صغيرة وكبيرة، في مختلف العلوم العقلية، ومن بينها الأنواع الثلاثة، أو الأقسام الأربعة للحكمة العملية وفق الرأي الأخير لابن سينا نفسه، وإذ كانت لديه منظومة فلسفية وبناء فلسفي لم يستطع ـ طبيعةً ـ أن لا يترك في الأخلاق، والعائلة، والاقتصاد، والسياسة، والتقنين أثراً ولا نتاجاً.

الخطأ المنهجي في دراسة الفلسفة السياسية السينوية

إن الاستدعاء الطبيعي القهري لوجود منظومة فلسفية ظهورُ مثل هذا النتاج وتلك الأفكار، إلا أن المنظومة الفلسفية لابن سينا لم تحظ ـ حتى الساعة ـ سوى باهتمام ضئيل من الزاوية التي نتحدّث عنها، لا بل لعلّ من الأفضل القول: إنّها لم تنل ـ بشكل جاد ـ رعايةً ولا اهتماماً[٢].

---

(١) راجع: سه حكيم مسلمان (ثلاثة حكماء مسلمين): ٩ وما بعد، الدكتور السيد حسين نصر، ترجمة أحمد آرام، طهران، شركت سهامي كتاب هاى جيبي، ١٩٩٢م، الطبعة الخامسة.

(٢) يعدّ الدكتور السيد جواد الطباطبائي إحدى الشخصيات التي عنيت بالفلسفة السياسية لابن

وقد غلب على تحليل مؤرّخي العلوم والعلماء دراسة نتاجات ابن سينا وأفكاره في مجال الفلسفة الطبيعية، وعلم الطب، والمنطق، والميتافيزيقيا، دون إعارة حكمته العملية وفلسفته السياسيّة اهتماماً جادّاً، الأمر الذي أدّى إلى بقاء الوجه المدني والسياسي لفلسفة ابن سينا طيّ الكتمان، كما أفضى إلى التورّط في أحكام بعيدة كلّ البعد عن الواقع ولا أساس لـها بتاتاً، إلى الحدّ الذي أوقع بعد أصحاب القلم ومشاهير بلادنا المعروفين في التباس واشتباه، فتصوّروا أنّ ابن سينا لا يملك فلسفةً سياسيّة، لقد حكم هؤلاء في هذا الموضوع حكماً شططاً دون التوّغل في نتاجات هذا الفيلسوف وآثاره، كما ودون الأخذ بعين الاعتبار البحوث السياسيّة التي انطوت ـ متناثرةً ـ في ثنايا كتاباته الفلسفيّة المختلفة، ودون ـ أيضاً ـ ملاحظة البناءات العامّة لفلسفته السياسيّة، تلك البناءات القادرة فيما لو أُعمل التأمّل والتحقيق فيها على إنتاج نظام فلسفي ـ سياسي جامع.

سينا، مصنّفاً في ذلك بعض النتاج المدوّن، حيث أفرد لـها ـ خصوصاً ـ الصفحات ١٨٩ ـ ١٩٩ من كتابه «زوال انديشه سياسي در إيران»، وكانت لـه إشارات مقتضبة في كتابه الآخر «در آمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي در إيران»، كذلك الحال مع الدكتور داوود فيرحي في كتابه «قدرت، دانش، ومشروعيت در إسلام» حيث سجّل بحثاً جيداً نسبياً، غاية الأمر أنّ الشخصيّتين المحترمتين المشار إليهما لم توفّقا لكشف الواقع تماماً، بسبب عناصر لا مجال لذكرها هنا، وقد توصلا إلى نتائج تبعث القارئ على الحيرة والضياع.

في الجانب العربي، قدّم الباحث العربي المعروف الدكتور رضوان السيد في كتابه «الأمّة والجماعة والسلطة» من الصفحة ٢٠٣ وما بعد، قدّم دراسةً جيّدة تحتوي على جوانب من الإفادة، كذلك ما قام به أحد الباحثين العرب الآخرين في تحقيقه رسالة (السياسة) لابن سينا مرفقةً برسالتين أخريتين تحملان الاسم نفسه لأبي نصر الفارابي وأبي القاسم المغربي ثم نشرها، كما كتب في مقدمة السياسة لابن سينا جملةً من الموضوعات التي تتصل بالفكر السياسي عنده، وهكذا الحال مع محمد يوسف موسى، إذ كتب مقالةً تحت عنوان: الناحية الاجتماعية والسياسية لابن سينا، وهي المقالة التي جعلـها رضوان السيد أحد مصادر كتابه، إلاّ أنّني لم أعثر عليها حتى الآن، والجدير ذكره وجود مقالات أخرى في المصادر الفارسيّة والعربية بالغة الصغر والاختصار.

ويمكن تصنيف صاحب كتاب: الدين والعلم في فخّ الاستبداد، واحداً من هذه النماذج المشار إليها، إنّه يعتقد بأنّ: «أبا علي سينا ـ رغم هذه العظمة كلّها ـ لم يبذل أدنّى جهد في ممارسة تأمّل فلسفي في السياسة»! والحال أنّه يمكن القول بضرس قاطع: إنّ الأبحاث الفلسفية لابن سينا في مجال السياسة وتشييده أسسها وقواعدها وفق القواعد الفلسفيّة كانت أكثر دقّةً حتّى ممّا قام به أبو نصر الفارابي بوصفه أب الفلسفة السياسيّة في العالم الإسلامي، بل لقد كان ابن سينا في بعض الحالات أقرب إلى القواعد العقليّة والحقائق الاجتماعيّة.

رغم ذلك كلّه نطالع في الكتاب المشار إليه ما يلي: «صحيحٌ أنّ التراث الفلسفي للفارابي لا سيّما البعد المشّائي فيه قد طوى سبيل الكمال في الفكر المنفتح والعميق لأبي علي سينا ليلج أودية جديدة لم يكن بمقدور الفارابي نفسه وُلُوجَها أو حتّى الحضور في وسطها، إلاّ أن نبوغ ابن سينا نجح في استخراج نتائج جديدة انطلاقاً من المقدمات التي وضعها المعلّم الثاني، وفي الحقيقة إن ما نتج لم يكن سوى ثمار لتلك الأشجار التي كان الفارابي قد غرسها من قبل.

والشيء الذي يبعث على الانتباه الزائد أن أبا علي ـ رغم هذه العظمة كلّها ـ لم يبذل أدنى جهدٍ في ممارسة تأمّل فلسفي في السياسة. ولعلّ ذلك لاعتقاده ـ واعياً ـ بأنّ السياسة الصحيحة غير ممكنة التحقّق، وإذ كان آيساً من إحداث تغيّرات في بنية الحكم الظالم المزيّف وشخصيّة الحاكم الجائر، ولعلّه ـ كسائر عظماء الفكر الإسلامي ـ كان يتصّور بأن ما هو حاصل إنما هو تقدير وقضاء لا مفرّ منه، لم نجد له سوى إشارات بالغة الإيجاز والاقتضاب مقارنةً بالأبحاث المتراكمة التي سجّلها في بقية أبواب الفلسفة، إنّ ابن سينا لم تكن له دراسات في السياسة.

لقد عطف ابن سينا فكره الخلاّق ناحية المنطق، وجرّ الفلسفة ـ دفعةً واحدة ـ إلى مجال الطبيعيات والإلهيات الرحب، وإذ لم يكن غفل عن الأخلاق فقد ركّز نظره على الأخلاق الفلسفية للفرد لا تلك المعنيّة بوجود المدينة وكيانها.

وفي حقبة الاستلام القهري الزائف للسلطة (رغم أنّ سيطرة البويهيين كان يمكن تحمّلـها أكثر من سيطرة المتشرّعة المتعصّبين، إلاّ أنها على أية حال سيطرة قهريّة) دخل أبو علي ـ عملياً ـ دنيا السياسة، ولسنا ندري هل كان في لحظةٍ من لحظاته مشغولاً في التفكير في السؤال التالي:

هل السياسة الحاليّة، التي يشغر ابن سينا مكانة فيها، تنسجم مع تلك المبادئ والأصول المنتقاة في موضوعات ما بعد الطبيعة أم لا؟

لقد هيء ابن سينا ـ بفصلـه عالم النظر عن عالم العمل ـ المجالَ للدخول في الميدان العملي غير المتوالف مع نظرات الفيلسوف، إنّ ذلك اللاإنسجام إمّا لم يقرأه ابن سينا ولم يحلّلـه أو أنّه تغافل عن الإشكاليّات المستبطنة فيه»[1].

ورغم ملاحظة بعض القراءات والإثارات الظريفة في كلمات السيد خاتمي حول الفلسفة السياسية لابن سينا، كالتفكيك بين عالم العمل وعالم النظر، وعدم انبناء العمل السياسي لابن سينا على المبادئ النظرية لفلسفته، إلاّ أنّها من حيث المجموع محاكمة ظالمة ذات جفاء لابن سينا الكبير، بل ومملوّة بالإغراق.

إنّه لمن المثير للتعجّب جداً والاستغراب أن يكتفي مؤلّف الكتاب القيم «الدين والعلم في فخّ الاستبداد» والذي سطره لشرح مسار الفكر السياسي للمسلمين في حقبتي صعود الحضارة الإسلامية وانهيارها، أن يكتفي في حديثه عن الفلسفة السياسية عند ابن سينا وحكمته المدنية بهذا المقطع المنقول آنفاً، لا بل ما يظهر من الموضوع أن المؤلِّف المحترم ربما لم يبذل جهداً في مراجعة أو تأمل نصوص ابن سينا نفسه ذات الصلة بالموضوع مما يقع في متناول يده، كما هو الحال في أواخر إلـهيات الشفاء أو رسالة أقسام العلوم العقلية.. وإنما أصدر حكمه حول هذه الفلسفة دون ذلك.

---

(١) آيين وانديشه در دام خود كامكَى (سيرى در انديشه سياسى مسلمانان در فراز وفرودهاى تمدّن اسلامى): ١٢٨، السيد محمد خاتمي، طهران، طرح نو، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

لقد تغافل الباحث عن الموضوعات السياسية التي أثارها ابن سينا، انطلاقاً من قلّتها قياساً إلى الكمّ الـهائل من الموضوعات السينويّة في الأبواب الفلسفية الأخرى، ولذا اعتقد بأنها محض إشارات عابرة، ومن ثمّ لم يجهد نفسه في التأمّل ـ على الأقل ـ في ذلك المقدار الموجود في كتب ابن سينا كالشفاء والنجاة ودانش نامهاى علائى، ليقدّم ـ عبر ذلك ـ حُكماً أكثر واقعيةً وإنصافاً في حقّ الفلسفة السياسية لابن سينا، سيما وأنّ تلك المقالات الموجودة في الشفاء والنجاة كلّ واحدة منها توازي ـ من حيث الكمّ ـ بعض الرسائل الـهامّة للفارابي في السياسة، كما أنّها على أي حال تعكس ـ من ناحية المضمون ـ أسس الفلسفة السياسيّة السينوية، وهذا ما يجعل من غير الصحيح تجاهلـها تماماً في كتاب هام يُراد به رصد تطوّر الفكر السياسي عند المسلمين، ذلك أن الفلسفة السياسية لابن سينا ـ وكما سيتّضح من خلال هذه الدراسة ويَبين ـ قد دوّنت على نسق خاص، كما توزّعت في مطاوي آثاره ونتاجاته، ومن ثم فلا يتسنّى الوصول إليها إلاّ عبر اتخاذ آليّة خاصة مسبقة، كما أنّ كتابات ابن سينا المتفرّقة في الحكمة العمليّة تملك هي الأخرى أهميّتها ومكانتها الخاصّة بها بحيث لا يمكن غضّ الطرف عنها.

يعتقد الدكتور حسين نصر ـ أحد أبرز الشخصيات الدارسة لابن سينا ـ أنّ «ابن سينا قد كتب رسائل هامة في اللغة، والقواعد، والمفردات، كما خصّص عدداً كبيراً من صفحات كتاب الشفاء لدراسة السياسة والاجتماع»[1].

لقد خاض ابن سينا عمليّاً ـ طوال حياته المليئة بالأحداث ـ عالمَ السياسة، حتّى ارتقى بالغاً مقام الندامة، والوزارة، ومشاورة سلاطين عصره، ومن الطبيعي أنّه لم يكن على قطيعة بموضوع الفلسفة السياسية، بل أشار في آثار متعدّدة لـه إلى هذه الموضوعات عند أدنى مناسبة، بل لقد خصّص في بعض الأحيان بحثاً مطوّلاً لـها ضمن موضوعات لا يتوقّع فيها فعل لذلك، مثل الحكمة الطبيعية والمنطق، كما يرشد

---

(١) سنت عقلاني اسلامي در ايران: ١٣٢.

إلى ذلك حديثه عن أنواع السياسة وفوائد كل واحدٍ منها في طبيعيّات عيون الحكمة[١].

وقد اشتغل ابن سينا باكتشاف فلسفته السياسيّة وتهذيبها وبَنْيَنَتِها وتثبيت أركانها في فرعٍ مستقلّ من الحكمة الطبيعية يسمّى «علم النفس»، كما تحدّث حول السياسة في بعض فنون علم المنطق.

ويبدي ابن سينا في بداية كتابه القيّم «الشفاء»، وهو يسرد فيه مباحثه ويستعرضها، أنّ الكتاب ينتهي بمبحث الإلـهيات وما بعد الطبيعة، ثم يختتم هذا البحث بعرض جملة موضوعات حول الأخلاق والسياسة، ثم يَعِدُ ابن سينا ـ عقب ذلك ـ قارءه بأنّه سوف يصنّف في مجال السياسة كتاباً جامعاً مستقلاً يفرده عمّا سواه، إنّه يقول:

«ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة، على أقسامه ووجوهه، مشاراً فيه إلى جُمَلٍ من علم الأخلاق والسياسات، إلى أن أصنّف فيها كتاباً جامعاً مُفرَداً»[٢].

ولا نعرف، على سبيل اليقين، ما إذا توفّرت الظروف لابن سينا للقيام بذلك أم لا؟ وهل أنجز تدوين ذلك الكتاب المفصّل المنظور إليـه في علم الأخلاقِ والسياسة، كما وَعَد؟ نعم، ثمّة كتاب لابن سينا يحمل اسم «السياسة»، وهو كتاب متوفّر حالياً، بيد أنه مختصر لا يعدو الرسالة الواحدة، وتدور بحوثه الرئيسية حول فلسفة الأخلاق، وتدبير المنـزل والاقتصاد، كما اختصّ قسمٌ منه لمعالجة سياسة المدن والرئاسة، فهل كان هذا الكتاب هو ما وعدنا به ابن سينا في مدخل شفائه أم كان مختصراً لـه ومنتخباً منه فيما فُقِدَ الأصل وضاع عنّا؟

لا يمكننا في هذا المضمار إبداء رأي دقيق وحاسم، إلاّ أنّ ما يبدو لنا أنّ الكتاب

---

(١) راجع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات، رسالة الطبيعيّات من عيون الحكمة: ٢، طبعة بومباي، الـهند، مطبعة كلزار حسني، ١٣١٨هـ.ق.

(٢) الشفاء ١: ١١، المدخل، طبعة أوفست عن مكتبة آية اللـه العظمى المرعشي النجفي، قم، عن طبعة القاهرة، ١٩٥٢م.

الموجود بين أيدينا اليوم ليس هو ذاك الكتاب الذي وُعدنا به، كما أنّه ليس قسماً منه أيضاً.

والمنهج الذي اتبعه ابن سينا يقوم ـ نوعاً ـ على ربط موضوع النبوّة والسياسة بعضهما ببعض في فلسفته، ولذلك وجدنا كتبه المستقلّة التي صنّفها حول النبوّة مثل: رسالة إثبات النبوّة، ومعراج نامه وغيرهما، ذات صلة وارتباط بموضوعي السياسة والرئاسة، وليست سياسة المدن وحدها التي لاحظنا اندماجها في نتاجات ابن سينا بالخُلقيات وموضوعات النبوّة، بل، وكما أشرت سابقاً، تداخلت أيضاً مقالاته ورسائلـه التي دوّنها حول العقل والنفس، مما يحسب على مباحث الحكمة الطبيعية والإلـهية، مع السياسة وموضوعاتها، وأخذت بالتمازج عن طريق مطاولة موضوع النبوّة، والتشريع، والقانون و. . .

وهذا ما يعني أنّه لا يمكن في ميدان دراسة الفلسفة السياسية لابن سينا تجاهل مباحثه في النفوس والعقول أو توهّم الاستغناء عنها.

لقد تنوّعت نتاجات ابن سينا في السياسة والحكمة العملية، من المباحث البرهانية المحضة، مروراً بالموضوعات الدينية ـ الفلسفية مثل «معراج نامه»، ورسالة في النبوّات، وصولاً إلى ما احتوته الرسائل السياسية من قبيل «ظفر نامه»، فعبر المرور على هذه الآثار والأعمال ودراستها برمّتها يمكن التعرّف على الفلسفة السياسية لابن سينا واكتشاف مكوّناتها وعناصرها، وما قام به هذا الفيلسوف من فعل وبذلـه من جهد.

وقد أشار الدكتور ذبيح اللـه صفا إلى بعض هذه الرسائل السينوية، يقول: «ولابن سينا رسائل في الخُلقيّات والنبوّة متوافرة بين أيدينا اليوم، مثل إثبات النبوّة، المطبوع ضمن مجموعة «تسع رسائل»، كما تتوفّر لـه اليوم ترجمة فارسية أيضاً، أما «الأخلاق» فقد طبع في القاهرة ضمن مجموعة رسائل، ولـه أيضاً: الأخلاق والانفعالات النفسانية، الأرزاق، البرّ والإثم، والسياسة، الذي طبع مرّتين في بيروت، الأولى على يد الأب معلوف اليسوع، عام ١٩٠٦م، والثانية ضمن المقالات الفلسفية عام ١٩١١م،

كما لـه نسخ متعدّدة متوفّرة اليوم أيضاً»[١].

ولكي نتوصّل إلى وعي الفلسفة السياسية لابن سينا يلزمنا البحث والتنقيب في جملة بنيته الفلسفية على قاعدة السعي لاكتشاف نظرياته السياسية فيها، ومن بين هذا الجهد ينبغي التركيز ـ بصورةٍ مضاعفة ـ على نتاجاته المتمركزة حول الحكمة العملية، وتحليل مختلف المصطلحات والمداخل ذات الصلة بالمادّة المدروسة تحليلاً جدياً ومركّزاً، من قبيل: العقل، والعقل الفعّال، والعقل المستفاد، والعقل بالفعل، والنفس، والنفس الناطقة، والعناية، والنبوّة، والعقل القدسي، والعقل الملكي، والسنّة، والسانّ، والسياسة، والرئاسة، والناموس، والشارع، وواضع الناموس، والعدل، والمعدِّل، وحسن الايالة، والحريّة، والديمقراطية، والسعادة، والشقاوة، والخير، وسياسة الأخيار، والفضيلة، والمدينة الفاضلة، والمدينة الرديئة، والمشاركة، والتعاون، وغيرها مما هو موجود في آثار ابن سينا وأعماله.

إذا سعينا ـ في إطار اكتشافنا للفلسفة السياسية لابن سينا ـ إلى ملاحقة النتاجات المستقلّة والرسائل الخاصّة بالموضوع فقط على شبه ما هو موجود عند الحكيم الفارابي، فإنّنا سنواجه شحّاً أو ضآلة في استخلاص النتائج والمعطيات، فقد نشر ابن سينا فكره السياسي في بُنية المنظومة الفلسفية التي كوّنها، بل لقد عالج قسماً من موضوعات السياسة في الحكمة المشرقية، بل في بطون نتاجاته الرمزية الفلسفية ـ العرفانية من نوع: رسالة الطير، وحيّ بن يقظان، وسلامان وإبسال، ورسالة النير وزيّة، والفصول الثلاثة الأخيرة من كتابه «الإشارات والتنبيهات».

والذي يشاهد في فلسفة ابن سينا السياسية ـ كما يلاحظ من القسم الأخير بل وحتى السطر الأخير من إلـهيات الشفاء ـ أنّه أعرض ونأ بجانبه شاعراً بخيبة الأمل حيال

---

(١) الدكتور ذبيح اللـه صفا، تاريخ علوم عقلي در تمدّن إسلامي ١: ٢٣٠، انتشارات دانشكاه طهران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٥م.

السياسات القهرية الزائفة التي كانت سائدةً في عصره، لينحو ناحية السياسة المعنوية التي تعمل على تهذيب البشر وإسعادهم، ليمكن ـ عبر ذلك ـ إعمال تعاليم الأنبياء الحكيمة، وهم من كان يشغر منصب «خليفة اللـه» على وجه البسيطة، ومن خلال ذلك أيضاً يمكن تقديم السعادة الخالدة للنوع البشري[1].

تموضع الفكر السياسي في النتاج السينوي

لقد عالج ابن سينا رؤاه المدنية والسياسية ـ وهو ما يشكّل الحكمة العملية عنده ـ ضمن قوالب أربعة مختلفة، وهي:

١ ـ داخل إطار النظام الترتيبي للعلوم.

٢ ـ داخل المنظومة الفلسفية السينوية.

٣ ـ ضمن حكمته المشرقية وآثاره الرمزية.

٤ ـ ضمن رسائل ونتاجات مستقلة ومفردة، صنّفها في أبواب الحكمة العملية.

١ ـ إطار النظام الترتيبي للعلوم

تعدّ فلسفة العلم ـ بوصفها آلةً لدراسة المنهج وتنظيم العلوم وتكوين بنائها العام وعلاقاتها ـ الحجرَ الأساس لقصر الفلسفة والعلوم الرفيع، ليس من العهد القريب فقط، بل ومن قديم الأيّام أيضاً، إنّها مفتاح الدخول إلى ذاك القصر المهيب.

لقد سعى الفلاسفة المسلمون لبناء نظريّاتهم وأفكارهم على أساس هذا الإطار التنظيمي، وقد تركّزت نتاجاتهم المتصلة بهذا الموضوع تحت عناوين من قبيل: إحصاء العلوم، وأقسام العلوم، ومفاتيح العلوم وما شابه ذلك، وبعبارة مختصرة: علم الإحصاء.

وقد كان ابن سينا أحد الذين خطوا في هذا الوادي الرحيب خطوات وثّابة، فدوّن

---

(١) راجع: ابن سينا، إلـهيات الشفاء: ٤٥٥.

كتابه: «أقسام العلوم العقلية»، معرّفاً ـ ولأوّل مرة ـ بعدد العلوم العقلية والفلسفية ضمن كتاب مستقلّ وخاص، حتّى بلغ بها ٥٣ علماً[١]، وقد أسهب ابن سينا في هذا الكتاب في الحديث عن علم السياسة ومكانته بين العلوم العقلية، كما تحدّث بشكل مختصر عن أقسام العلوم وتنظيمها الرتبي في مواضع متفرّقة من كتاب الشفاء، مستعرضاً ـ بالمقدار المناسب ـ الحكمة العملية وأنواعها[٢].

وقد ذكرنا هنا ثلاثة تقسيمات للعلوم العقلية في كتبه الثلاثة، مستحضرين ـ بصورةٍ أكمل ـ القسم المختصّ بالحكمة العملية، حيث تستبين منه تلقائياً مكانة السياسة وموقعها، والكتاب الأوّل من هذه الكتب هو رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، أما الثاني فهو رسالة أقسام العلوم العقلية، فيما الثالث مقدّمة كتاب منطق المشرقيين، ومنها ننقل ما يلزمنا هنا.

ويمتاز التقسيم الثاني عن الأوّل بموائز واضحة وملموسة، أمّا الثالث الذي جاء في منطق المشرقيّين فهو مختلف من تمام الجهات تقريباً عن صاحبيه الأوّل والثاني، وهو ـ أي منطق المشرقيين ـ من آخر ما صنّفته يراع ابن سينا في الفلسفة.

الفلسفة السياسية السينوية في طبيعيات عيون الحكمة

يعرّف ابن سينا في طبيعيات عيون الحكمة كلاً من الحكمة والفلسفة أولاً، ثم يتحدث ـ ضمن تقسيمه لـهما إلى فرعين: نظري وعملي ـ عن الفلسفة السياسية، محدّداً مكانتها ومركزها من هذا التقسيم، ولا يشير ابن سينا في هذه الرسالة إطلاقاً إلى موقع علم المنطق وسط هذه العلوم، كما يعرض الحكمتين النظرية والعملية في السياق الأرسطي المعروف لـهما حيث يضعهما في أقسام ثلاثة، أي أنّ الحكمة العملية تقسّم إلى العلم المدني، والعلم المنـزلي، والعلم الخُلقي، فيما تشطر الحكمة النظرية إلى كلٍّ من

---

(١) راجع: ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في أقسام العلوم العقلية): ٧٧.

(٢) راجع: إلـهيات الشفاء: ٣ ـ ٤، وأيضاً: الشفاء، قسم المنطق ١ (المدخل): ١٠، ١٢، ١٣، ١٤.

الطبيعيات، والرياضيات، والحكمة الأولى، التي تعدّ الحكمة الإلـهية ـ على حدّ قول ابن سينا نفسه ـ مجرّد قسمٍ من أقسامها، لكن ابن سينا لا يشير في هذه الرسالة أبداً إلى فروع الحكمة الرياضية وأقسامها، مع تقسيمه الحكمة الطبيعية إلى أقسام ثلاثة كلية وعامة دون ممارسة تفكيك، وإنّما يسرد ذلك عبر نصّ طويل متصل، كما دون أن يعنون الفصول الصغيرة والفروع الجزئية وما ينضوي تحتها من مجموعات، إلاّ أننا وعبر مطالعة النصّ السينوي المشار إليه تمكّنا من استخراج فروع الحكمة الطبيعية منه، ووضعناها في رسم بياني يلحظه القارئ الكريم، وذلك لكي يتسنّى مقارنة التقسيم الذي استخدمه ابن سينا هنا مع تقسيميه الآخرين في أقسام العلوم العقلية ومنطق المشرقيين.

على أيّة حال، تعرّض ابن سينا في هذه الرسالة التي تدور حول الحكمة الطبيعيّة لتعريف علم السياسة وذكر فوائده، وأنواع الحكمة العملية، وذلك في أواخر الرسالة، وبعد تقديمه ببحث فلسفي عميق ومبنائي في علم النفس، ينهي ابن سينا مباحثه في علم السياسة، معتبراً النبوّة منشأ السياسة، والأنبياء هم المتولّون الأصليون للمجتمعات البشرية.

وينصّ ابن سينا على ما أشرنا إليه في قولـه: «الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصوّر الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية، فالحكمة المتعلّقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمّى حكمة نظرية، والحكمة المتعلّقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمّى حكمة عملية، وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة، فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منـزلية، وحكمة خلقية، ومبدأ هذه الثلاث مستفاد من جهة الشريعة الإلـهية، وكمالات حدودها تستبين بها، وتتصرّف فيها ـ بعد ذلك ـ القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالـها في الجزئيات، فالحكمة المدنية فائدتها أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس، ليتعاونوا على

مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان، والحكمة المنـزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منـزلٍ واحد، لتنتظم به المصلحة المنـزلية، والمشاركة المنـزلية تتمّ بين زوجٍ وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد، وأما الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل، وكيفية توقّيها لتتطهّر عنها النفس»[١].

وإضافةً إلى عمليات التقسيم ومحاولات التعريف التي يقوم بها ابن سينا هنا بخصوص فروع الحكمة العملية، يشير أيضاً إلى نقطتين أساسيّتين في فلسفته السياسية، وهما:

أ ـ إن للسياسة، والاقتصاد، وتدبير المنـزل، وتهذيب النفس البشرية اتصالاً علّياً وثيقاً بالشريعة الإلـهية، بحيث تستلـهم أسسها ومبادءها وأصولـها من الشريعة الإلـهية من جهة، كما يتمّ شرح السياسة والكشف عنها عبر الاستعانة بالدين ومصدر الوحي.

أما الحكمة النظرية فهي تختلف عن الحكمة العملية، ذلك أنّ مبادءها وأصولـها كانت قد حظيت في كلمات الأنبياء الإلـهيين بمجرّد الإشارة والتنبيه فقط، وعلى حدّ تعبير ابن سينا نفسه: «ومبادي هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملّة الإلـهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلـها بالكمال بالقوّة العقلية على سبيل الحجّة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين، والعمل ـ مع ذلك ـ بإحداهما، فقد أوتي خيراً كثيراً»[٢].

ب ـ النقطة الأخرى ترتبط بمسألة التقنين، إذ يذهب ابن سينا إلى القول بأن البشر يمارسون عملية التقنين بمعونةٍ من القوّة النظرية، وذلك داخل الإطار العام للشريعة،

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الطبيعيات من عيون الحكمة): ٢، طبعة بومباي، الـهند، مطبعة كَلزار حسني، ١٣١٨هـ.ق.

(٢) المصدر نفسه: ٣.

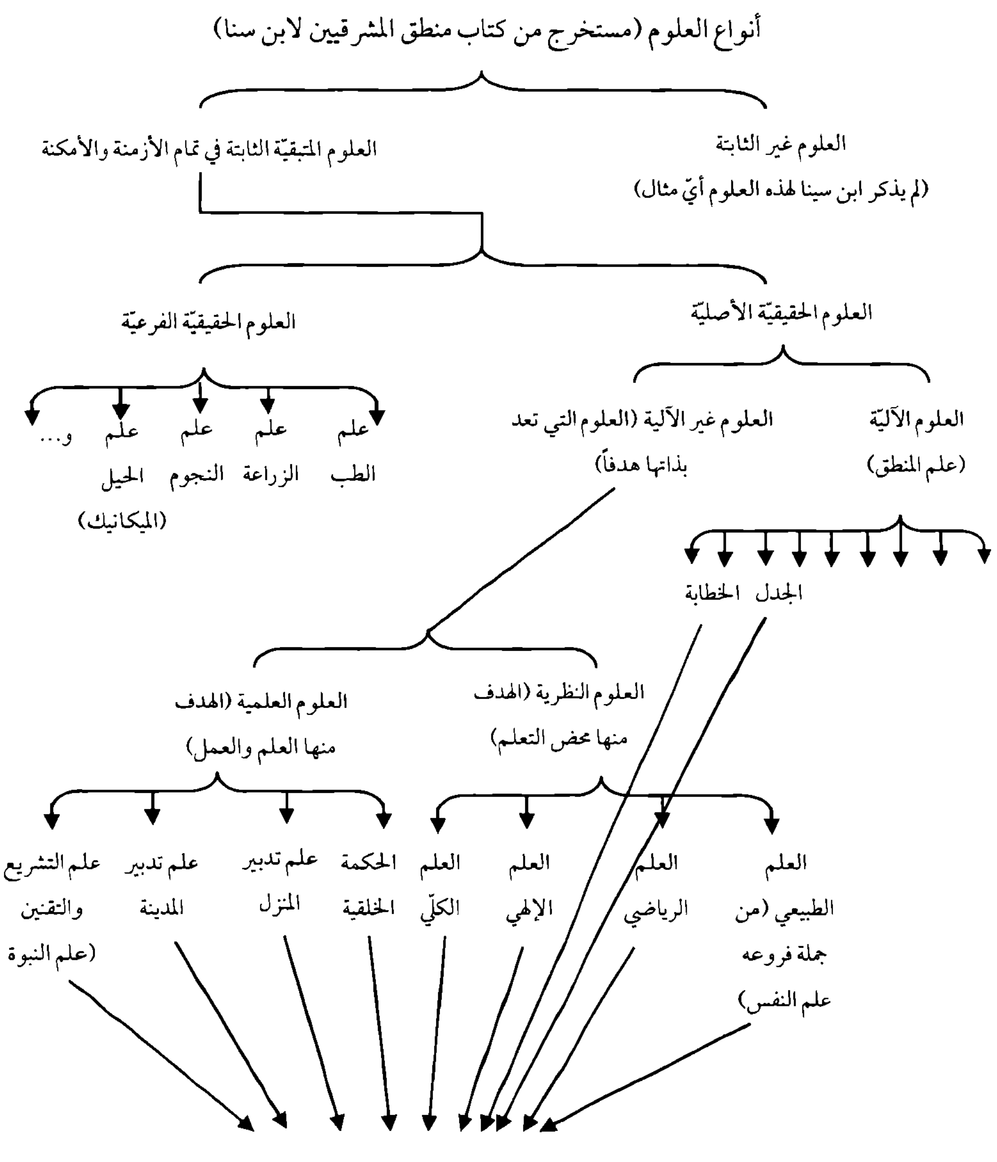
فيطبقّون الكليات على مصاديقها الجزئية في نطاق العائلة والمدينة، وقد عالج ابن سينا هذا الموضوع أيضاً في مصنّفات أخرى لـه، من بينها إلـهيات الشفاء، مبدياً فيه نظراً يقوم على الاعتقاد بأنّ الثابت هو فقط تلك الكليات والضوابط القانونية الشرعية العامة في نطاق الاجتماع والسياسة، أمّا الجزئيات والمسائل المستجدّة فلا تخضع لـهذا القانون، ولذلك يلزم لتقنين أكثر القوانين والمسائل المبتلى بها في أبواب المعاملات والسياسة إعمالَ الاجتهاد وسلوك سبيلـه، ومشاركة أهل المشورة والاختصاص الرأيَ، غاية ما في الأمر أن ذلك لابدّ أن يكون داخل الإطار العام الذي تفرضه القوانين الكلية الثابتة الشرعية والإلـهية، ذلك أنّ ظروف الزمان والحال في تغيّر مستمر، دون أن تترك للبشر فرصة في التحكّم بها أو ضبطها[١].

بدورنا، عالجنا في بحث آخر مستقل مكانةَ الشريعة والقانون في المدينة من وجهة نظر ابن سينا، وتعرّضنا لـهذا الموضوع هناك بشكل أكثر تفصيلاً وبسطاً.

ونعرض للقارئ الكريم تقسيم ابن سينا للحكمة ورؤاه فيها، ممّا جاء في رسالة طبيعيات عيون الحكمة، عبر هذا الرسم البياني ليغدو أكثر وضوحاً، ونرفقه بهذا البحث لمزيدٍ الإبانة والإفصاح.

---

(١) راجع: الشفاء (الإلـهيات)، مصدر سابق: ٤٥٤.


أنواع العلوم (مستخرج من كتاب منطق المشرقيين لابن سنا)
العلوم غير الثابتة
(لم يذكر ابن سينا لهذه العلوم أيّ مثال)
العلوم المتبقيّة الثابتة في تمام الأزمنة والأمكنة
العلوم الحقيقيّة الأصليّة
العلوم الحقيقيّة الفرعيّة
علم الطب
علم الزراعة
علم النجوم
علم الحيل (الميكانيك)
و...
العلوم الآليّة (علم المنطق)
العلوم غير الآلية (العلوم التي تعد بذاتها هدفاً)
الجدل
الخطابة
العلوم النظرية (الهدف منها محض التعلم)
العلوم العلمية (الهدف منها العلم والعمل)
العلم الطبيعي (من جملة فروعه علم النفس)
العلم الرياضي
العلم الإلهي
العلم الكلّي
الحكمة الخلقية
علم تدبير المنزل
علم تدبير المدينة
علم التشريع والتقنين (علم النبوة)
علم السياسة، علم التشريع وفلسفة الحقوق

الفلسفة السياسية السينويّة في رسالة أقسام العلوم العقليّة

أبدع ابن سينا في رسالته في أقسام العلوم العقلية منهجاً أكثر دقّةً في تقسيم العلوم وترتيبها، واضعاً المنطق ـ بوصفه علماً آلياً أو حكمةً آلية ـ ضمن علوم الحكمة، مما يجعل أنواع الحكمة ـ وفقاً لـهذا الترتيب ـ ثلاثة: الحكمة النظرية، والحكمة العملية، والحكمة الآلية.

وللحكمة الآلية أو علم المنطق بدوره تسعة فروع وأقسام أساسية، يعدّ كل واحدٍ منها علماً مستقلاً في حدّ نفسه، وقد ربط ابن سينا فرعين من هذه الفروع التسعة بعلم السياسة، وهما: فنّ الخطابة، وفنّ الجدل.

وقسّم ابن سينا أيضاً الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام، مطلِقاً عليها أسماء العلم الأسفل أو الحكمة الطبيعية، والعلم الأوسط أو الحكمة الرياضية، والعلم الأعلى أو الحكمة الإلـهية[1]، وبذلك يكون ابن سينا قد وضع مفردة الإلـهيات أو العلم الأعلى مكان مصطلح «الحكمة الأولى» الذي جاء في رسالة طبيعيات عيون الحكمة.

وانطلاقاً مما تقدّم، يشرع ابن سينا في تقسيم العلوم العقلية وترتيبها بصورة دقيقة، فيبلغ بها ـ نهاية المطاف ـ ٥٣ نوعاً، يصنّف سبعة منها جزءاً من العلوم السياسية والعملية، لتبلغ تسعة علوم، بإضافة كلٍّ من فنّ الجدل وفنّ الخطابة.

أمّا العلوم السبعة المشار إليها، فتتفرّع بدورها إلى فروع ثلاثة، تمثل الأقسام الثلاثة الرئيسية للحكمة العملية وهي: سياسة المدن، وتدبير المنـزل، وتهذيب الأخلاق.

وللحكمة الإلـهية قسمان فرعيّان، يطلق عليهما اسم: علم معرفة النـزول أو علم الوحي، وعلم المعاد أو علم السعادة والشقاوة الإنسانيّتين، كما أنّ للحكمة الإلـهية أيضاً قسمين رئيسيين، يطلق عليهما اسم: علم الجواهر الروحانية، وعلم تسخير الجواهر الروحانية وشكل ارتباط الأرضيات منها بالسماويات، وعلى المنوال عينه،

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في أقسام العلوم العقلية): ٦٨.

يطلق على أحد العلوم الطبيعية الأصلية اسم: علم النفس، وهذه العلوم تمثّل علوماً مشتركةً ما بين الحكمة الطبيعية والحكمة العملية، حيث أَكْثَرَ ابن سينا من الحديث عنها، معتبراً الأنبياء أحقّ الساسة وأفضلهم، طبقاً لقاعدة «تفاضل الأسباب في الصور المادية»، وقد تحدّث ابن سينا أيضاً في بياناته الملحقة أواخر كتاب الشفاء عن الأنبياء، حين اعتبرهم المسؤولين عن تنظيم أمور معاش الناس ومعادهم، ووصفهم بأنّ لهم مقام «خليفة الله» على وجه الأرض.

وقد رصدنا في دراسة أخرى تعريف الفلسفة السياسية، والحكمة العملية، في رسالة أقسام العلوم العقلية، مما يرفع حاجتنا إلى تكرار ذلك هنا، إلاّ أنّ لابن سينا في هذا القسم الكثير من الإثارات والأفكار الأساسية والمبنائية التي تعود إلى أقسام الحكمة العملية، وعلم السياسة، وكيفية ارتباطه بظاهرة النبوّة.

يقول ما نصّه: «لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصّاً بشخص واحد، وإما أن يكون غير خاصّ بشخص واحد، والذي يكون غير خاصّ هو الذي إنّما يتم بالشركة، والشركة إما بحسب اجتماع منزلي علوي، وإما بحسب اجتماع مدني، كانت العلوم العملية ثلاثة، واحد منها خاص بالقسم الأوّل، ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطاطاليس في الأخلاق[1]، والثاني منها خاص بالقسم الثاني، ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه، حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكّن من كسب السعادة، ويشتمل عليه كتاب أرونس[2] في تدبير المنزل، وكتب فيه لقوم آخرين غيره، والثالث منها خاصّ بالقسم

---

(١) المقصود كتاب: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، لأرسطوطاليس، تعريب: أحمد لطفي السيّد، طبعة القاهرة، ١٣٤٣هـ.ق، وهو يقع في مجلّدين.

(٢) المقصود منه بريسون Bryson، والذي يسمّى أحياناً «رونس»، فقد جاء اسمه على هذا النحو في فهرست ابن النديم: ٢١٥، ٢٦٣، طبعة أوروبا، انظر: زمينه تاريخ فلسفه اسلامي: ٦٤.

الثالث، ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية، ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها، وعلّة زوالـه، وجهة انتقالـه، وما كان يتعلّق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو في السياسة[١]، وما كان من ذلك يتعلّق بالنبوة والشريعة، فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس، والفلاسفة لا تـزيد ناموس ما تظنّه العامّة أن الناموس هو الحيلة والخديعة، بل الناموس عندهم هو السنّة [أي العرف والشريعة]، والمثال القائم الثابت [أي شريعة ونظام قانون مقبول في مجتمعٍ ما]، ونـزول الوحي، والعرب أيضاً تسمّي الملك النازل بالوحي ناموساً، وهذا الجزء من الحكمة العملية يُعرف به وجود النبوّة، وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة، وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع، والتي تخصّ شريعةً شريعة، بحسب قومٍ قوم، وزمانٍ زمان، ويعرف به الفرق بين النبوّة الإلـهية وبين الدعاوي الباطلة كلّـها»[٢].

إنّها المرّة الأولى في تاريخ الفلسفة ـ كما يُلاحظ ـ التي يعمد فيها ابن سينا إلى تقسيم الحكمة العملية والمعارف السياسية إلى ثلاثة فروع، وسوف نرى لاحقاً عما قريب أن ابن سينا قد أنجز عملـه هذا بصورةٍ أكمل عبر تنظيمه الفروع بجعلـها أربعة بدلاً عن ثلاثة، ذاكراً لكل فرعٍ منها مثالاً وأنموذجاً من نتاجات فلاسفة اليونان الكبار ومصنّفاتهم.

حتّى الفارابي، وهو أب الفلسفة السياسية في العالم الإسلامي، لم يتمكّن من ترسيم الحكمة العملية بمثل هذه القوّة في التنظيم، والبساطة في الأسلوب، والظرافة في البيان،

---

(١) يعلم من كلام ابن سينا هذا أنّه كان مطّلعاً على وجود كتاب السياسة لأرسطو، وأنه رآه، ذلك أنّه يتحدّث عنه بصراحة إلى جانب كتاب الجمهورية لأفلاطون، معيّناً موضوعه ومحتواه، وبناءً عليه، فما يسود من القول بأنّ الفلاسفة المسلمين ـ ومن بينهم ابن سينا ـ لم يكونوا مطّلعين على كتاب السياسة لأرسطو، مردود غير مقبول.

(٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في أقسام العلوم العقلية)، مصدر سابق: ٦٩ ـ ٧٠.

فقد أغمض الفارابي، كما يظهر بمراجعة الموضوعات الخاصّة بالحكمة العملية في كتابه «إحصاء العلوم»، أغمض تدبير المنـزل وأبقاه معرض الكتمان والطمر.

المسألة الأخرى التي تشاهد في تقسيم ابن سينا المذكور والتناسب القائم فيه بين العلوم العقلية، إرجاع الفلسفة السياسية إلى ثلاثة أبعاد، أو تثليث وجوهها، وهو ما أفضى إلى حصول التباس لدى بعض الباحثين الإيرانيين[1] نتيجة عدم الدقة والتأنّي في رصد المنظومة الفلسفية السينوية، بتمام آثارها ونتاجها، إذ اعتقدوا أن ابن سينا قد أوكل أمر السياسة إلى الفقهاء ورجال الشريعة، معتبراً الفلسفة كائناً طفيليّاً بالنسبة إلى ذلك، مما جرّ إلى انـزوائها وانطوائها، بينما لا نجد الأمر كذلك إطلاقاً، فابن سينا يعتقد أنّ الرئاسة والحكومة على وجه الأرض إنما تكون للنبي أو السانّ، وهو صاحب الشريعة والإنسان المعصوم على تقدير وجوده، وذلك بصورةٍ طبيعية وتلقائية، أما في حالة غياب النبي والرجل المعصوم، فإنّ ابن سينا يرى الأفضل ـ وحتّى الواجب ـ أن تمسك بأمر السياسة والرئاسة إدارة عليا في الاجتماع البشري وفي المدينة تتبلور على شكل شوروي وجماعي، وتتكوّن عناصرها الأساسية من الفيلسوف والحكيم المتألـه، ومن الفقهاء وأعلم العلماء في الشريعة، إضافةً على أهل المشورة من أبناء المدينة المتخصّصين في الأمور الجزئية والخبراء فيها، وهذه الصورة عن ابن سينا واضحة يكفي لاكتشافها ـ بعيداً عن مراجعة آثار ابن سينا وكتاباته ـ الصفحتين الأخيرتين من إلـهيات الشفاء، إذ تبدو هناك كاملةً وواضحة وملموسة[2].

ويجدر بنا الالتفات هنا إلى نقطة جديرةٍ بذلك، وهي أنّ أشخاصاً من أمثال الكندي، والفارابي، والعامري، وابن سينا لم يستعرضوا الصورة الفلسفية لظاهرتي

---

(١) من بينهم الدكتور السيد جواد الطباطبائي في كتابه: «زوال انديشه سياسى در إيران»، والدكتور داوود فيرحي في أطروحة الدكتوراه التي طبعها تحت عنوان: «قدرت، دانش، ومشروعيت در إسلام».

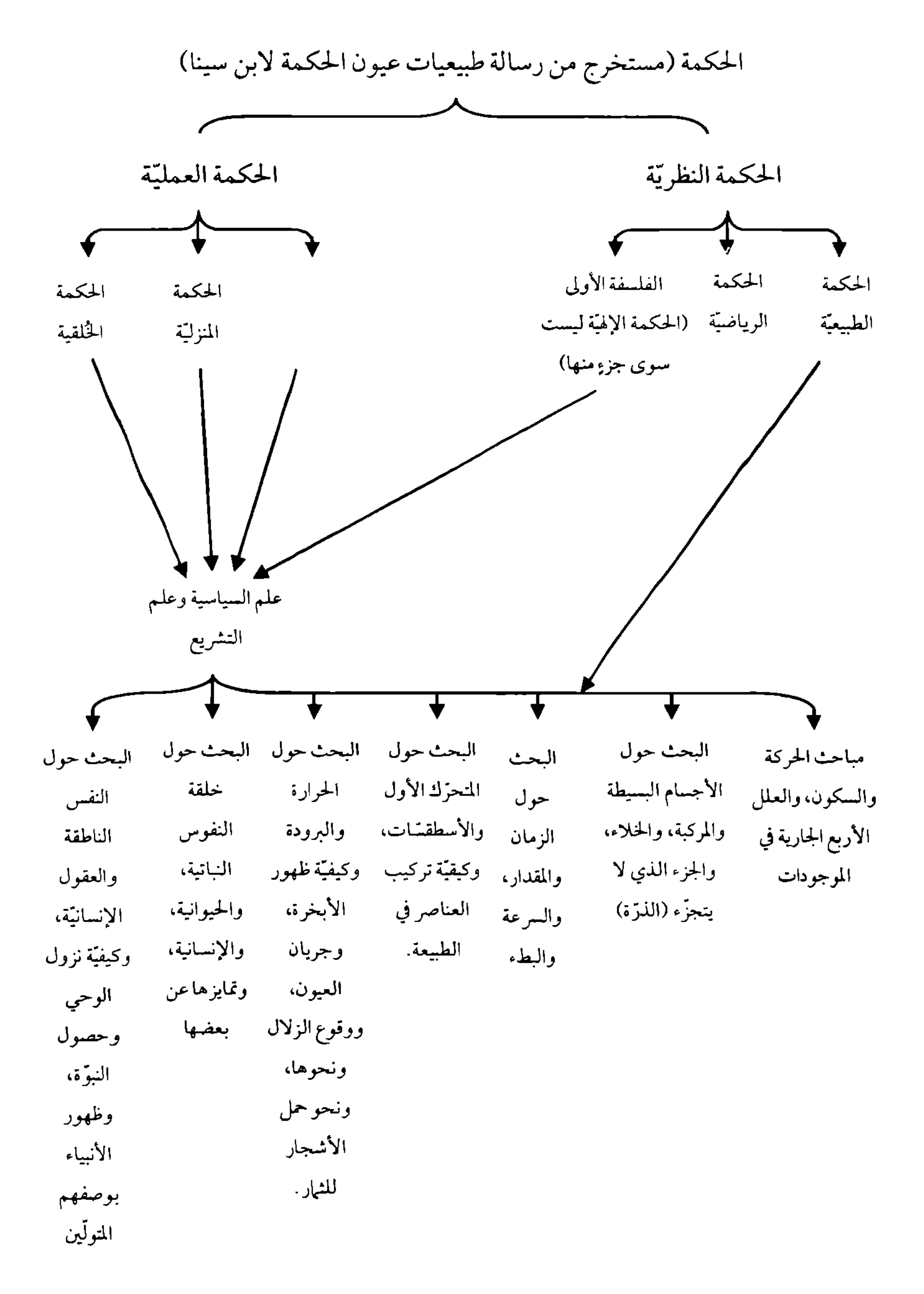
(٢) راجع: إلـهيات الشفاء، مصدر سابق: ٤٥٤ و٤٥٥.

النبوة والوحي بوصفهم متديّنين ورجال شرع، إنّما أقدموا على ذلك بوصفهم فلاسفة، ذلك أنه بصرف النظر عن تديّنهم المؤكّد، كانت الفلسفة ـ سيما في الحقبة القديمة ـ مدعيةً الإجابة عن مجمل الظواهر الطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، ومن ثَم كانت مجبرةً على تشريح المكانة الخاصّة التي يتمتّع بها الدين والوحي داخل النظام الفلسفي وتعيينها.

على أيّة حال، فقد قمنا باستخراج ما يخص التقسيم الذي اعتمده ابن سينا للحكمة في رسالته في أقسام العلوم العقلية، ونرفقه هنا للقارئ الكريم في رسم بياني يستوعب ـ بمجموعه ـ ثلاثة وخمسين نوعاً.

نعم، الذي يبدو هو أنّ ابن سينا قد غفل عن أحد أنواع هذه العلوم، ألا وهو فلسفة العلوم وعلم الإحصاء، المصنّف جزءاً من العلوم الآليّة.

هذا الجدول والتشجير البياني يعرض مجموع فروع الحكمة، وعبر ذلك يبيّن المكانة الخاصة للفلسفة السياسية، وكيفية ارتباطها ببقية فروع الفلسفة وأنواعها، باستخدام أسهم دالّة.



الحكمة (مستخرج من رسالة طبيعيات عيون الحكمة لابن سينا)
الحكمة النظريّة
الحكمة العمليّة
الحكمة الطبيعيّة
الحكمة الرياضيّة
الفلسفة الأولى (الحكمة الإلهيّة ليست سوى جزء منها)
الحكمة المنزليّة
الحكمة الخُلقية
علم السياسية وعلم التشريع
مباحث الحركة والسكون، والعلل الأربع الجارية في الموجودات
البحث حول الأجسام البسيطة والمركبة، والخلاء، والجزء الذي لا يتجزّء (الذرّة)
البحث حول الزمان والمقدار، والسرعة والبطء
البحث حول المتحرّك الأول والأسطقسّات، وكيفيّة تركيب العناصر في الطبيعة.
البحث حول الحرارة والبرودة وكيفيّة ظهور الأبخرة، وجريان العيون، ووقوع الزلال ونحوها، ونحو حمل الأشجار للثمار.
البحث حول خلقة النفوس النباتية، والحيوانية، والإنسانية، وتمايزها عن بعضها
البحث حول النفس الناطقة والعقول الإنسانيّة، وكيفيّة نزول الوحي وحصول النبوّة، وظهور الأنبياء بوصفهم المتولّين

المشهد السياسي السينوي في منطق المشرقيين

وبعد ملاحظة الأنموذجين السابقين، نعرّج الآن على تقسيم العلوم الذي ذكره ابن سينا في كتاب منطق المشرقيين، لنستعرض المكانة التي تحظى بها السياسة والحكمة العملية في إطاره، وتقسيم منطق المشرقيين يختلف تماماً عن التقسيمين المتقدّمين، ويبدو أنّ ابن سينا قد سطره في أواخر عمره بعد اختمار الفكري ونضوجه العلمي.

ويعدّ كتاب منطق المشرقيين قسماً من علم المنطق، الذي هو بدوره قسم من كتاب مفصّل وهام لابن سينا يحمل اسم: حكمة المشرقيين، والذي يلوح من كتاب المباحثات لابن سينا أنّ حكمة المشرقيين قد تعرّض للنهب في الحملة التي قام بها أنصار محمود الغزنوي على إصفهان، مع أثاث المنـزل وعدد آخر من كتابات ابن سينا، ثم ما لبث أن فقد بعد ذلك[1].

وقد جاءت آراء ارسطو وابن سينا وبقية المشّائين ما راج منها في كتاب الشفاء المفصّل، إلاّ أنّ ابن سينا لم يصنّف منطق المشرقيين سوى للخاصّة جداً، محرّماً نشره وترويجه، إنه يقول في مقدّمته: «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منّا مقام أنفسنا ـ وأما العامّة من مزاولي هذا الشأن، فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لـهم وفوق حاجتهم»[2].

وفي التقسيم المعتمد في منطق المشرقيين، يشرع ابن سينا بتقسيم العلوم إلى علوم مقطعية فانية غير ثابتة وعلوم ثابتة دائمة، ثم يقول: إنّ بعض العلوم لا يبليه تصرّم الليالي والأيام، فلا يغدو قديماً أو عتيقاً، بل تراه على الدوام طريّاً طازجاً غضّاً نضراً، وهذا القسم من العلوم هو ـ وحده ـ ما ينبغي عدّه علماً حقيقياً وحكمةً واقعيّة.

ويضع ابن سينا الفلسفة السياسية والحكمة العملية داخل هذا النوع من العلوم

---

(١) راجع: ابن سينا، المباحثات: ٤٩ ـ ٥٠.

(٢) ابن سينا، منطق المشرقيين: ٤.

الباقية الحقيقية، تلك العلوم التي تبقى على مرّ العصور موضعَ حاجات البشر، لا يمكن تناسيها أو التغافل عنها.

بعد ذلك، يقسّم ابن سينا العلوم الحقيقيّة الثابتة إلى قسمين: أصلي، وفرعي تبعي، ويقول: لست في كتاب حكمة المشرقيين هادفاً التعريفَ أو التدوين في مجال العلوم الحقيقية التبعية الفرعية، من قبيل علوم الطب، والزراعة، وعلوم النجوم الجزئية، إنما هدفي العلوم الثابتة الباقية الأصلية، ويضيف ابن سينا أن علم المنطق الذي يمثل الأداة المعيارية لسائر العلوم يصنّف واحداً من العلوم الحقيقية الأصلية الثابتة، إنه علم آلي أداتي يهدف إلى فهم سائر أقسام الحكمة وأجزائها، ويرى ابن سينا أنّ هذا العلم سمّي عندنا نحن المسلمون بعلم المنطق، ولربما يطلق عليه عند ملل أخرى أو أقوام اسم آخر غير هذا[١].

ويردف ابن سينا كلامه المتقدّم بالقول: إن قسماً من الحكمة الحقيقية الأصلية عند أهل زمانه يسمّى بالعلم النظري، فيما يسمّى القسم الآخر بالعلم العملي، وكل واحدٍ من هذين القسمين ينشطر بدوره إلى أربعة أجزاء، فأقسام العلم النظري أربعة، ذلك أنّ المعاني والأمور النظرية على أربعة أنواع، وعليه فلكلّ واحدٍ منها علم، وقد جرت العادة على تسمية الأوّل منها بالعلم الطبيعي، والثاني بالعلم الرياضي، والثالث بالعلم الإلـهي، والرابع بالعلم الكلّي[٢].

والمقصود بالعلم الكلّي، ذاك العلم المتعلّق بالموجودات التي ربما تخالط المادة حيناً وربما لا تكون كذلك حيناً آخر.

ولم يسبق أن قسّمت العلوم النظرية هذا التقسيم الرباعي قبل ابن سينا، فهو مبدعه ومبتكره، تماماً كما يصرّح هو بالقول: «وإن لم يكن هذا التفصيل متعارفاً»[٣].

---

(١) المصدر نفسه: ٥.

(٢) المصدر نفسه: ٧.

(٣) المصدر نفسه.

أمّا الحكمة العملية فيقسّمها ابن سينا أيضاً إلى أنواع أربعة، لم يسبق أن عرفت قبلـه، إذ كانت الحكمة العملية تذكر قبلـه على الدوام ذات أقسام ثلاثة، وحتّى الفارابي لم يتطرّق أبداً إلى نوع تدبير المنـزل منها، لقد أحدث ابن سينا بفعلـه هذا تحوّلاً كبيراً جداً في الحكمة العملية وفي الفلسفة السياسية، إلاّ أن المؤسف أن هذه الخطوة السينوية الـهامّة لم تلق اهتماماً مناسباً من جانب الفلاسفة الذين أتوا بعده، ولم تبيّن أو تشرّح كما هو حقّها.

وفي هذا التقسيم الجديد، يدرج ابن سينا علم معرفة نـزول الوحي، ومعرفة النبي، ومعرفة الإمام تحت عنوان: علم التشريع والتقنين، معتبراً الأخير ركناً أو فرعاً رابعاً لفلسفة السياسة.

لقد تمكّن ابن سينا ـ عبر ذلك ـ من حلّ التضاد التاريخي ما بين العقل والوحي، الفلسفة والشريعة، متفوّقاً بذلك على الثنائية الفلسفية العتيقة، فقد ردّ للقانون مكانته الضائعة في الفلسفة الإسلامية، كما منح علم الشريعة والقانون (علم الحقوق) ـ بوصفه علماً أصلياً باقياً ـ قيمةً فلسفية لازمة لـه.

يقول ابن سينا: «وأمّا العلم العملي، فمنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الإنسان في نفسه وأحوالـه التي تخصّه، حتّى يكون سعيداً في دنياه هذه وفي آخرته، وقوم يخصّون هذا باسم علم الأخلاق، ومنه يعلم كيف يجب أن يجري عليه أمر المشاركات الإنسانية لغيره، حتى يكون على نظام فاضل، إما في المشاركة الجزئية، وإما في المشاركة الكلية، والمشاركة الجزئية هي التي تكون في منـزل واحد، والمشاركة الكلية هي التي تكون في المدينة.

وكل مشاركة فإنما تتمّ بقانون مشروع، وبمتولّ لذلك القانون المشروع يراعيه، ويعمل عليه ويحفظه، ولا يجوز أن يكون المتولّي لحفظ التقنين في الأمرين جميعاً إنسان واحد، فإنه لا يجوز أن يتولّى تدبير المنـزل من يتولّى تدبير المدينة، بل يكون للمدينة مدبّر، ولكل منـزل مدبّر آخر، ولذلك يحسن أن يفرد تدبير المنـزل بحسب التولّي، باباً

مفرداً، وتدبير المدينة بحسب المتولّي باباً مفرداً، ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنـزل والتقنين للمدينة كلّ على حدة، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعي في خاصة كلٍ شخصٌ، وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبي.

وأما المتولّي للتدبير، وكيف يجب أن يتولّى، فالأحسن أن لا ندخل بعضه في بعض، وإن جعلت كل تقنينٍ أيضاً باباً آخر فعلت ولا بأس بذلك، لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق والعلم بتدبير المنـزل والعلم بتدبير المدينة كلّ على حدة، وأن تجعل الصناعة الشارعة وما ينبغي أن تكون عليه أمراً مفرداً.

وليس قولنا: وما ينبغي أن تكون عليه، مشيراً إلى أنّها صناعة ملفّقة مخترعة ليست من عند اللـه، ولكل إنسان ذي عقل أن يتولاها، كلا، بل هي من عند اللـه، وليس لكلّ إنسان ذي عقل أن يتولاها، ولا حرج علينا إذا نظرنا في أشياء كثيرة ـ مما يكون من عند اللـه ـ أنّها كيف ينبغي أن تكون.

فلتكن هذه العلوم الأربعة أقسام العلم العملي، كما كانت تلك الأربعة أقسام العلم النظري.

وليس من عزمنا أن نورد في هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظري والعلم العملي، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد: نورد منه العلم الآلي، ونورد العلم الكلّي، ونورد العلم الإلـهي، ونورد العلم الطبيعي الأصلي، ونورد من العلم العملي القدر الذي يحتاج إليه طالب النجاة، وأمّا العلم الرياضي فليس من العلم الذي يختلف فيه.

والذي أوردناه منه في كتاب الشفاء هو الذي نورده ها هنا لو اشتغلنا بإيراده، وكذلك الحال في أصناف العلم العملي لم نورده ها هنا (لعدم الاختلاف فيه) »[١].

(١) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٦ ـ ٩.

يمتاز هذا التقسيم السينوي ـ مقارنةً بسائر التقسيمات ـ بأهميّة فائقة، سيما من زاوية فلسفة السياسة وفلسفة الحقوق، ولم يسبق ابن سينا أحدٌ ينظم هذا الموضوع ويجليه بصراحة كما فعلـه هو.

أولاً: أقدم ابن سينا، وعلى خلاف المنهاج المتعارف، ودون سابقة مضبوطة في الفلسفة، أقدم على تقسيم العلوم إلى علوم باقية وأخرى موردية زائلة، جاعلاً الحكمة العملية، والفلسفة السياسية، وعلم الحقوق (التقنين) من العلوم الثابتة الأصلية، التي تستحقّ ـ بجدارة ـ اسم الحكمة.

ثانياً: ذكر ابن سينا لكل واحدٍ من العلوم النظرية والعملية أربعة أقسام مستقلّة، فقد أضاف في الحكمة النظرية العلمَ الكلي، فيما أضاف على الحكمة العملية ما يمكن تسميته بالنبوّة، وعلم التقنين، وعلم الناموس، وعلم التشريع.

ثالثاً: صرّح ابن سينا بأنّ مبدأ التقنين من اللـه تعالى، فحتّى الإنسان العاقل لا يقدر ـ بالأصالة دون لحاظ المصادر الوحيانية ـ على إبداع نظام قانوني، لكنّ البشر قادرون على إبداء وجهة نظرهم القانونية ضمن الأطر الكلية العامة في الوحي، والتي تحدّد كيفية التقنين ونحوه، وفي مطاوي هذه المقولة التي يتحدّث حولـها ابن سينا يشير إلى استقلال السلطة التشريعية، كما يلفت الانتباه إلى عدم إمكان إدارة مجتمع بالجمود على ظواهر الشرع دون الأخذ بعين الاعتبار الحقائق المتغيرة المتجدّدة في حياة البشر، فمن اللازم التفكير في كيفية سنّ القوانين والتشريع المتناسب مع الأزمنة والأمكنة المختلفة، بل حتى مع طبائع الشعوب المتنوّعة.

ويوضح ابن سينا بصورةٍ أكثر جلاءً هذه المسألة في كتابه إلـهيات الشفاء، مشرّحاً هناك وظائف الشارع بوصفه واضع القوانين، ويرى ابن سينا أنّ الشارع إذا ما وضع لجزئيات الحياة المدنية قوانينَ ثابتة أدّى ذلك إلى فساد المجتمع وهلاكه واضمحلالـه، لا سيما ما يتصل بشؤون الاقتصاد والمعاملات والسياسة فيه، ذلك أنّ الزمان يخضع على الدوام للتحوّل والصيرورة، ومن هنا لم يكن تصويب هذا النوع من القوانين

مفوّضاً إلى الشارع، وإنما إلى السائس ورئيس الدولة في الفترات الزمنية المختلفة، حيث يعمد الحاكم إلى ممارسة عملية تقنين، مستفيداً لـها من وجهات نظر أصحاب الرأي والمشورة[١].

رابعاً: يقرّ ابن سينا في تقسيمه الذي اعتمده في منطق المشرقيين بأنّ المجتمع على المستوى العام (المدينة) وكذلك على المستوى الخاص، أي المنـزل والعائلة، يخضع من ناحية تشريعية لسلطة تسمّى «صناعة الشارعين» أو «صنعة التقنين»، تستمدّ إلـهامها من الشرع، إلاّ أن المواطن أو أحد أبناء الأسرة خارج ـ من الناحية الإدارية والتدبيرية ـ عن تحت رقابة السلطة التنفيذية المباشرة ورئيس المدينة المسمّى سائساً.

ويصدر ابن سينا في هذا المجال حكماً إلزامياً قاطعاً باستخدامه جملة «لا يجوز»، وذلك عند قولـه: «لا يجوز أن يكون المتولّي لحفظ التقنين في الأمرين جميعاً إنسان واحد، فإنّه لا يجوز أن يتولّى تدبير المنـزل من يتولّى المدينة، بل يكون للمدينة مدبّر، ولكلّ منـزل مدبّر آخر»[٢].

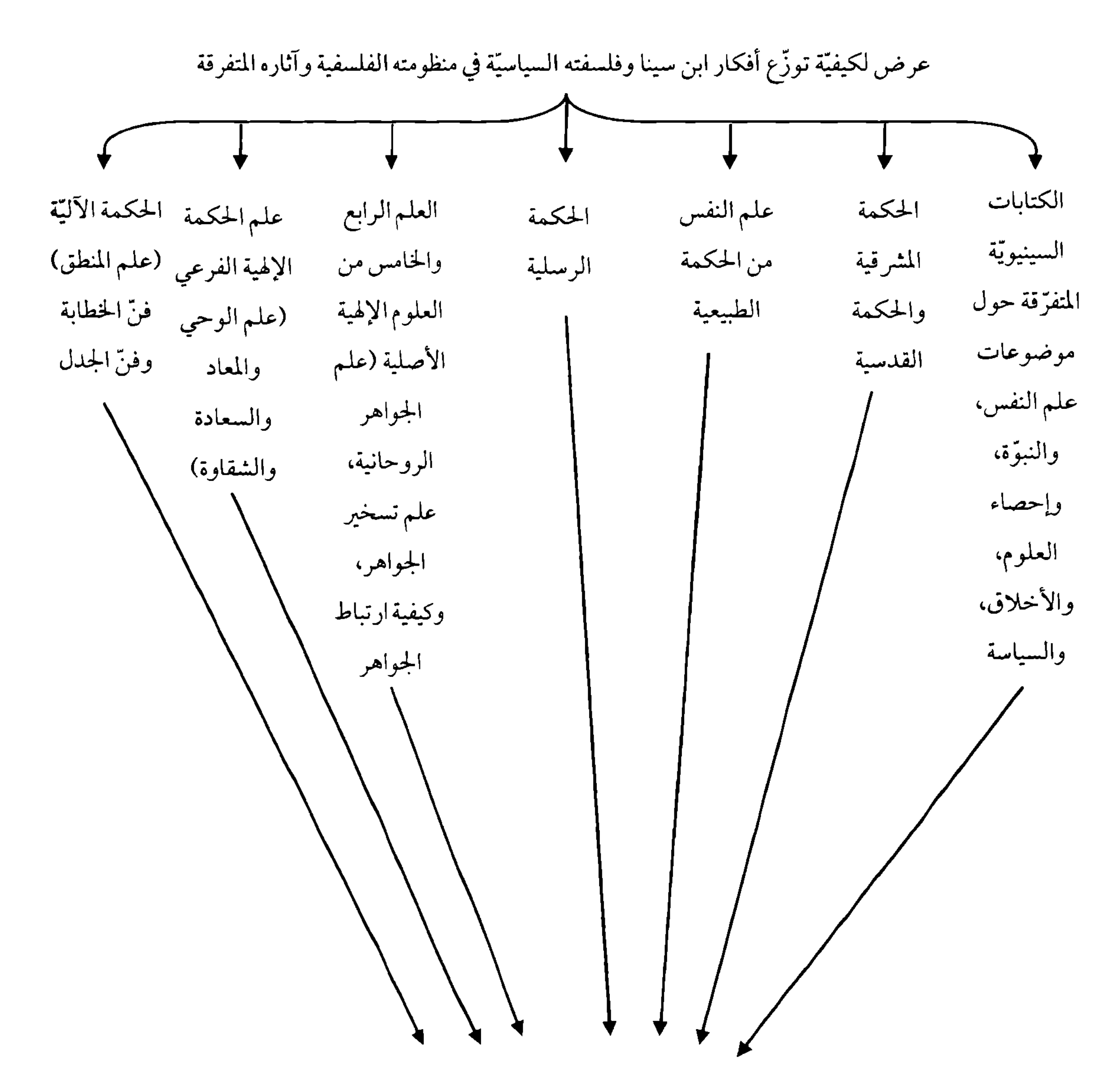
من هنا، يفصل ابن سينا الدائرة الشخصيّة الخاصّة عن مجال السياسة فصلاً كاملاً، مقيّداً صلاحيات الحكم والدولة إزاء التدخّل في المجالات الشخصية للأفراد، لا بل مانعاً عن ذلك كلّ المنع، وهي مسألة قلّما وجدنا حديثاً فيها بين فلاسفة السياسة المسلمين قبل ابن سينا، ولذا يمكن عدّه أحد رادة هذا الموضوع ومبدعيه.

وعلى أيّة حال، نعرض بين يدي القارئ التقسيم السينوي للعلوم، وفقاً لما جاء في كتاب منطق المشرقيين ضمن هذا الرسم التوضيحي، الذي يدلّل في الوقت عينه على مكانة الفلسفة السياسية عنده، وكيفية ارتباطها بالعلوم الأخرى، وعبر مقارنة هذا الرسم بما سبقه تغدو الصورةُ ـ فيما نتوقّع ـ أكثر وضوحاً والنتيجة أكثر صوابية.

---

(١) إلـهيات الشفاء، مصدر سابق: ٤٥٤.

(٢) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٧.


عرض لكيفيّة توزّع أفكار ابن سينا وفلسفته السياسيّة في منظومته الفلسفية وآثاره المتفرقة
الكتابات السينيويّة المتفرّقة حول موضوعات علم النفس، والنبوّة، وإحصاء العلوم، والأخلاق، والسياسة
الحكمة المشرقية والحكمة القدسية
علم النفس من الحكمة الطبيعية
الحكمة الرسلية
العلم الرابع والخامس من العلوم الإلهية الأصلية (علم الجواهر الروحانية، علم تسخير الجواهر، وكيفية ارتباط الجواهر
علم الحكمة الإلهية الفرعي (علم الوحي والمعاد والسعادة والشقاوة)
الحكمة الآليّة (علم المنطق) فنّ الخطابة وفنّ الجدل
الفلسفة والفكر السياسي لابن سينا

٢ـ إطار المنظومة الفلسفيّة

تتكوّن المنظومة الفلسفية أو الجهاز الفلسفي لأيّ فيلسوف من جملة عناصر متعدّدة، تدور بأجمعها حول محور واحد، وتسعى لإلباس ثوب الواقعية لـهدف أصلي ومشترك نهائي، وإذا ما نجحنا في التعرّف على ذاك الـهدف الأصلي المستكنّ داخل المنظومة الفلسفية لـهذا الفيلسوف أو ذاك، فقد وفّقنا في معرفة تمام أبعاد فلسفته، كما وأدركنا ـ بوعي وبصيرة ـ كيفية التناسب وانتقاء العناصر في تلك المنظومة، واتضح أمامنا ـ عبر ذلك ـ المكانة الخاصة التي يحظى بها كلّ علم أو حكمة داخل هذا النظام الفلسفي.

إن بنية النظام الفلسفي السينوي تخضع للقانون المذكور نفسه، وعليه، يلزمنا ـ بدايةً ـ كشف النقاب عن الـهدف الرئيسي فيها، حتى نقدر على تحديد موقعية أنواع الحكمة داخل هذا النظام، ومن بينها مكانة الفلسفة السياسية والحكمة العملية.

وكما ذكرنا من قبل، يقع ابن سينا في قراءة تاريخية للفلسفة وتحوّلاتها وحقبها في مرحلة أطلقنا عليها اسم «تأليه الفلسفة»، وبلوغها التوحيد الأصيل الخالص، فقد ذكروا في تعريف الفلسفة أنها «التشبّه بالخالق بقدر طاقة الإنسان»[1]، أي إن تربية الإنسان الإلـهي في المدينة العادلة أو المدينة الفاضلة السينوية هو الـهدف الرئيس في البناء الفلسفي لابن سينا، وقد دلّلنا سابقاً عبر استخراج المطالب الفلسفية من آثار ابن سينا ووضع رسوم بيانية عدّة على أن تمام عناصر الحكمة وأقسامها في المنظومة الفلسفية السينوية إنما انتظمت وتآلفت لتحقيق هذا الغرض، أي لتوفير الأرضية المناسبة لتأسيس المدينة العادلة، وتحقّق علم السياسة، وفلسفة الحقوق والتشريع.

وكما أشرنا من قبل أيضاً، فقد قسّم ابن سينا الحكمة ـ في المرحلة الأولى ـ إلى عملية ونظرية، والأولى تعني الأخلاق والفلسفة السياسية، ثم قسّم الحكمة النظرية إلى ثلاثة

---

(١) يقول الفارابي: وأمّا الأعمال التي يعملـها الفيلسوف فهي التشبّه بالخالق بقدر طاقة الإنسان، المنطقيات للفارابي ١ : ٦ ـ ٧، تنظيم وإعداد: محمد تقي دانش پژوه والسيد محمود المرعشي، طبعة قم، مكتبة آية اللـه المرعشي النجفي، ١٤٠٨هـ.

أقسام هي: العلم الأسفل أو الحكمة الطبيعية، والعلم الأوسط أو الحكمة الرياضية، والعلم الأعلى أو الحكمة الإلـهية، كما خصّص ابن سينا كلاً من كتاب الشفاء الكبير ودانشنامه علائي لشرح هذه العلوم وتفسيرها، علاوةً على علم المنطق.

ويختصّ العلم الأعلى أو الإلـهيات في منتهاه بمباحث المعاد، والنبوّة، والتشريع والتقنين، وتأسيس المدينة العادلة أو الفاضلة، وعبر ذلك تنسكب محصّلة تمام أنواع العلوم النظرية في نطاق الحكمة العملية والفلسفة السياسية، مما يرشد ـ عملياً ـ إلى أن البناء الفلسفي السينوي إنما انتظم وانعقد للتمهيد لتأسيس المدينة العادلة بغية تربية الإنسان السعيد، ذلك الإنسان المكوّن من عناصر الفضيلة، والشجاعة، والعفّة، والناس ـ عبر هذا الطريق ـ يبلغون مقام الاعتدال الذي هو عين السعادة[١]، وتتوفّر للبشر ـ في هذا المجتمع بالخصوص ـ إمكانية السعي للتشبّه باللـه سبحانه عبر تجنّب الصفات الرديئة والأعمال الرذيلة كالكذب والخيانة و..

إن الـهدفَ الرئيس عند ابن سينا من تأسيس المدينة والاجتماع الإنساني توفيرُ الأرضيات المناسبة للعرفان، والعبادة، وتربية الإنسان الموحّد الواصل إلى اللـه تعالى[٢].

بناءً عليه، ينكشف لنا أن مجمل البناء الفلسفي السينوي إنما شِيْدَ برمّته لبلوغ السياسة والحكمة العملية.

وتنتهي فلسفة ابن سينا ـ بما فيها من أنواع الحكمة ـ بالعلم الأعلى أو الحكمة الإلهية، فيما تنتهي الحكمة الإلهية بدورها بالفلسفة السياسية، وشكل تأسيس المدينة، وتربية الإنسان ليغدو قادراً على بناء ذاته والتشبّه باللـه سبحانه، وهذا ما نجده عن طريق البحوث الموجودة في الأنواع الأربعة للحكمة العملية، وهي تهذيب النفس،

---

(١) الشفاء، الإلـهيات، مصدر سابق: ٤٥٥.

(٢) راجع: الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٧١، أبو علي حسين بن عبداللـه بن سينا، قم، نشر البلاغة، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى.

وتدبير المنـزل، وسياسة المدن، وعلم النبوّة والتشريع، كما يقع قسم آخر منه عن طريق فنيّ الخطابة والجدل في المنطق، وثالث عن طريق شكل تنظيم المباحث في النتاجات الموسوعية الجامعة لابن سينا، من نوع الشفاء، ذلك كلّـه ليتسنّى للبشر الوصول إلى السعادة الأخروية والأبدية، أي بلوغ الإنسان الخير المحض، والسعادة المطلوبة، والعيش في اجتماعٍ لا ظلم فيه ولا انحراف ولا انحطاط، ولحفظ المكان المناسب بغية كسب الاستعداد اللازم لسفر الآخرة، ونيل السعادة الأبدية.

وتشبه المنظومة الفلسفية السينوية الـهيكليةَ العمرانيةَ للمدن الإسلامية الكبرى قديماً، حيث تنتهي الطرق وتصبّ السُبُل جميعُها في الساحة المركزية للمدينة، فالأزقة و.. تتصل بعدّة شوارع كبرى ورئيسية تتصل بدورها بالساحة العامّة التي تقع وسط المدينة، ذاك الوسط الذي تتكوّن أطرافه ونواحيه من مجموعة عناصر تمنحه هويته الخاصّة ومكانته المميّزة في المدينة مثل دار الإمارة، والمسجد، والمدرسة، والسوق، والحمام العمومي، وأحياناً منـزل القوافل وخانات المسافرين.

وبناءً عليه، ليس صدفةً ولا اتفاقاً أن تُنتقى المباحث العلمية في المنظومة السينوية لتصبّ جميعها في الحكمة الإلـهية، وتنتهي هذه الحكمة بمباحث المعاد، والنبوّة، وتأسيس المدينة، إنّما هو شيء خطّط عن وعي مسبق، ليكتسب ذاته ومفهوميته، وليكون شاهداً على عظمة المكانة التي تتمتع بها الفلسفة السياسة عند ابن سينا وسموّها.

وبهذا التصوّر السينوي للسياسة والفلسفة السياسية، وهو تصوّر لا يعتبر الحكمة ناقصة ولا بتراء.. يذهب ابن سينا إلى تصوّر الحكمة الإلـهية محيطاً خضمّاً عظيماً تصبّ فيه الأنهر كافّة، من هنا كان لابدّ ـ بدايةً ـ من تلاقي الأطراف كافّة في الحكمة السياسية لتعرض منافعها وبضائعها ونتاجاتها المشتركة هناك.

إنّ هذا النص السينوي في الفصل الثالث من إلـهيات الشفاء شاهد صارخ على هذه الحقيقة: «إنّ العلوم كلـها تشترك في منفعة واحدة، وهي تحصيل كمال النفس الإنسانية

بالفعل، مُهيّئةً إيّاها للسعادة الأخروية»[١].

ومن الطبيعي أن لا يتسنّى تحقيق هذا الـهدف الكبير إلاّ عبر الحكمة العملية وفروعها الثلاثة أو الأربعة، وعليه، تغدو الحكمة العملية في فلسفة ابن سينا ملتقى العلوم كافّة وأنواع الحكمة عامّة.

فبعد المقطع المشار إليه، يذكر ابن سينا أنّ لنفعية العلوم بالنسبة إلى بعضها البعض عند المؤلّفين معنى آخر، تغدو فيه العلوم كافّة في خدمة الفلسفة الأولى، بما فيها العلوم الطبيعية والرياضية، ومن ثم، وبالمقابل، تمثل الفلسفة الأولى المعيار الذي يزن مَدَيَات الصواب أو الخطأ في تلك العلوم، مما يجرّ عليها جميعها نفعاً ومصلحة، من نوع المصلحة التي يدرّها الرئيس على مرؤوسيه، والمخدوم على خادميه.

وفي هذا المضمار، تكون للعلوم الرياضية الجزئية، والأخلاقيات، وعلم السياسة منافع أيضاً تمنحها للفلسفة الأولى والإلـهيات، إلاّ أنّها لا تصنّف ـ على مستوى ترتيب البحوث ـ مقدّمةً لـها حتى يكون وجودها من هذه الزاوية ضرورياً[٢]، أي أن علم الأخلاق والسياسة يمثلان نتيج الفلسفة الأولى لا سببها وموجدها، أو فقل: كدرجات السلّم في سلسلة علومها التمهيديّة.

٣ ـ إطار الحكمة المشرقيّة

لابن سينا نوعان من الفلسفة، إحداهما الفلسفة الأرسطية المعروفة بالفلسفة المشّائية، والتي سطرها لعموم الراغبين والمحتاجين، وثانيهما الفلسفة الخاصّة التي عبّر عنها هو نفسه بحكمة المشرقيين، ودوّنها بل أسّسها للخواص فحسب، تماماً كما يقول هو نفسه في منطق المشرقيين: «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منّا مقام أنفسنا ـ وأما العامّة من مزاولي هذا الشأن، فقد أعطيناهم في كتاب

---

(١) إلـهيات الشفاء، مصدر سابق: ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٧ ـ ١٨.

الشفاء ما هو كثير لـهم وفوق حاجتهم»[١].

وتتنوّع الكتب المتعلّقة بفلسفة المشرقيين إلى نوعين، فبعضها ذو لغةٍ رمزية، وذو كسوة قصصية روائية، مثل رسالة حيّ بن يقظان، ورسالة الطير، وسلامان وإبسال، وبعضها الآخر لا يملك لغةً رمزية، وإنما أدبيات عادية متوارثة ومستعملة، مثل كتاب حكمة المشرقيين المفقود، والذي بقيت منه مقدّمته فقط، مشتملةً على قسمٍ من المنطق، وكذلك مثل الفصول الأخيرة من كتاب الإشارات والتنبيهات.

وهذا القسم من الفلسفة السينوية المسمّى بعلم الخواص، لا يخلو هو الآخر عن الحكمة العملية والفلسفة السياسية، فقد تحدّث ابن سينا في مقدّمة حكمة المشرقيين ـ عند تقسيمه العلوم وتحديد مكانتها ـ عن علم السياسة بحديثٍ جاذب وبرّاق سبق أن أسلفناه، إلا أنّه كان وعد هناك قائلاً: «ونورد من العلم العملي القدر الذي يحتاج إليه طالب النجاة»[٢]، بيد أن فقدان الكتاب جعلنا جاهلين ـ بالدقة ـ بطبيعة البحث الذي استأنفه ابن سينا هناك حول الحكمة العملية والفلسفة السياسيّة.

أما الفصول الأخيرة من كتاب الإشارات، أي النمط الثامن، والتاسع، والعاشر، فقد اشتملت على بحوث أساسية في الأخلاق والسياسة، يمكن وصفها بالاستثنائية، فقد تحدّث ابن سينا في هذه الفصول من الإشارات بحديث بارع ورائع حول مسألة الشرّ في الطبيعة الإنسانية والاجتماع البشري، والسياسة قسم من هذا الموضوع، مستخدماً منهجاً جديداً كلّ الجدة ذا سمةٍ إبداعية، جاعلاً مباحث القضاء والقدر والعناية الأزلية البناءَ التحتي الذي تشاد عليه حلول مسألة الشرّ من الناحية الفلسفية، لقد قام ابن سينا في هذا البحث فعلاً بتقويم ظواهر كالظلم، والعدل، واللامساواة الاجتماعية تقويماً جذرياً[٣].

---

(١) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٤.

(٢) منطق المشرقيين، مصدر سابق: ٨.

(٣) راجع: الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق ٣: ٣١٦ ـ ٣٧٤.

وهكذا الحال في مسألة السعادة والشقاوة الحسّاسة، والتي يتكفّل عند الفلاسفة كلٌّ من علم الأخلاق وعلم المدن حلَّها وتأمينَها في الاجتماع والمدينة، إذ نَعُمَت ببحث مسهب قلّ نظيره من قبل، حيث أبدى فيه ابن سينا مواقف وآراء هامّة[١].

وقد تعرّض ابن سينا أيضاً إلى موضوعات من نوع كيفية تكوّن الاجتماعات البشرية، وتأسّس المدن، والـهدف منها، فأثار مباحث رئيسية، مستدلاً على ضرورتها باستخدام منهج برهاني وفلسفي، حيث لا يمكن بناء إنسان عارف إلاّ في محيط كهذا[٢].

وفي هذه المواضع كافّة، نلاحظ ـ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الشروح المعطاءة للخواجة نصير الدين الطوسي ـ إشارات لتبلور حكمة عملية وفلسفة سياسية جديدة، يمكنها أن تشكّل بنيةً تحتيةً فلسفية وبرهانية راسخة لتشييد علاقة «العرفان والسلطة»[٣].

ولم تخلُ الرسائل الرمزية السينوية في الحكمة المشرقية من مفاهيم سياسية أو تعاليم كذلك، رغم أنّ موضوعها الرئيس كان يتركّز حول الأخلاق وتهذيب النفس، الذي يصنّف بدوره قسماً من الحكمة العملية، وبنيةً تحتيةً أساسية لسياسة المدن.

على أية حال، إذا ما أمعنّا النظر والتفكير في مقولة «العرفان والسلطة» بصورةٍ أكثر مبدئيةً، فسوف نعثر في هذه الرسائل على عدد أكبر من المفاهيم السياسية، تماماً كما حاوله فيلسوف بارز من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي، حيث استنتج من رسالة

---

(١) راجع المصدر نفسه ٣: ٣٣٤ وما بعد، تحت عنوان: النمط الثامن في البهجة والسعادة.

(٢) راجع: المصدر نفسه: ٣٧١ ـ ٣٧٤.

(٣) إن تعبير العرفان والسلطة الرائع والجميل، من إبداعات الأستاذ الدكتور السيد مصطفى محقق داماد، أبدعه لشرح علاقة العرفان بالسياسة، ويعدّ الفلاسفة العرفاء من أمثال ابن سينا والسهروردي من روّاد هذا الميدان المعرفي، لمزيد من المراجعة لآثار الدكتور محقق داماد انظر: خرد جاودان: ٦٢٥ ـ ٦٣٦، إعداد علي أصغر محمد خاني وحسن سيد عرب، طهران، انتشارات فرزان، ١٩٩٨م.

سلامان وإبسال تعاليم عدّة تتعلّق بسياسة المدن، فلدى شرحه مصطلحي «سلامان وإبسال» في كتاب الإشارات ـ وما يثيره الخواجه الطوسي هنا هو بحدّ ذاته قيّم يستحق الدرس والتركيز ـ وعند تفسيره قسماً من الرسالة المذكورة لابن سينا، مفكّكاً رموزها حالاً أسرارها يقول: «وفتحه البلاد لأخيه: اطّلاع النفس بالقوّة النظرية على الجبروت والملكوت، وترقّيها إلى العالم الإلـهي، وقدرتها العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها، وفي نظم أمور المنازل والمدن. ولذلك سمّاه بأوّل ذي القرنين، فإنّه لقب لمن كان يملك الخافقين ... واختلال حال سلامان لفقده إبسالاً: اضطراب النفس عند إهمالـها تدبيرها شغلاً بما فوقها، ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن»[1].

فعندما يستنتج فيلسوف مثل الخواجة نصير الدين الطوسي من هذه الرسائل العرفانية المرمَّزة مسائل تتصل بالحكمة العملية وسياسة المدن، فلا بد أنّ جوهر هذه المسائل مستكنّ بين سطور هذه الرسائل، ومن هنا يمكن القول: إن واحداً من أنماط البحث السينوي في الفلسفة السياسية يتمثّل في آثاره في حكمة المشرقيّين، أعم من رسائلـه الرمزية وغيرها، فمن مطالعة هذه الأعمال العلمية وتحليلـها ودرسها ونقدها وتقويمها يمكننا اكتشاف علاقة العرفان بالسياسة والسلطة عند ابن سينا، لنضع يدنا على نوع جديد من الفلسفة السياسية.

إن الرسائل الرمزية الأخرى لابن سينا لم تقرأ ـ هي الأخرى ـ من هذه الزاوية أيضاً، يقول الدكتور يوسف زيدان، الذي حقّق ونشر الرسائل المتعلّقة بموضوع حيّ بن يقظان في الحضارة الإسلامية، متحدّثاً عن رسالة ابن سينا: إنّ المقصود بحيّ نوع البشر، وبيقظان العقل البشري المتيقّظ، الذي لا بد لـه أن يترك أثراً أو بصمةً على أبعاد

---

(١) الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٦٨ ـ ٣٦٨، ولمزيد من الاطلاع حول هذه الرسالة وترجمتها، راجع: رمز وداستانهاى رمزى در ادب فارسى: ٤٤٠ ـ ٤٤٤، تقي پور نامداريان، طهران، انتشارات علمي وفرهنكَى، ١٩٩٦م، الطبعة الرابعة.

الحياة الروحية والمادية للبشر، فيحرّر الروح من أسر القوى النفسانية[1].

٤ـ إطار المصنفات المُفرَدة

إحدى أشكال التناول السينوي الأخرى لموضوع الحكمة العملية وسياسة المدن الرسائلُ والمدوّنات المستقلة المفردة التي خصّصت لمعالجة هذا الموضوع، وقد أطلقنا عليها اسم «المصنّفات المفردة»، فإذا ما وضعت هذه التصنيفات المفردة إلى جانب بعضها بعضاً مكمّلة، فسوف يظهر لنا أن ثمّة بنية فكرية فلسفية منظّمة تقبع داخل هذه المتفرّقات، أمّا لو طالعناها بصورةٍ منفصلة دون أن نسعى للعثور على حلقات الوصل والارتباط فيما بينها فإنّها لن تبدو سوى كتابات متفرّقة غير مبرّرة.

إن رسائل ابن سينا حول النبوّة، والقضاء والقدر، والمعراج، والأخلاق، والسياسة، والنفس، وتقسيم العلوم وتنظيمها، كلّـها من هذا النوع من المصنّفات، فإذا ما ربطناها بعضها ببعض، وطالعناها بغية اكتشاف الرؤى الفلسفية ـ السياسية السينوية، ودقّقنا فيما تحويه من مصطلحات حضارية وسياسية ومعرفية مثل: العقل، والنفس الناطقة، والنبوّة، والعدل، والظلم، والمدينة، والتدبير، والمدبّر، والشارع، والسانّ، وخليفة اللـه، والإمام، والمشاركة، والتعاون، والخير، والعناية، والسائس، والديمقراطية، والسياسة، والرياسة، وحسن الايالة وأمثال ذلك... إذا ما قمنا بذلك كلّـه فسوف نعثر بالتأكيد على منظومة فلسفية سياسية سينوية.

وقد عرّفنا بدورنا هذه الأعمال العلمية لابن سينا في بحث «فهرس الأعمال السياسية لابن سينا»، ومن ثم، فلا حاجة لمزيد من الكلام ها هنا أكثر ممّا أسلفناه هناك.

وما ينبغي ـ ضرورةً ـ إعادة التذكير به مجدّداً، هو أننا ملزمون بقراءة منهاجية بحث ابن سينا في الموضوعات السياسية ومفاهيم السياسة حتّى نتمكّن ـ عبر ذلك ـ من فهم

---

(١) راجع: حيّ بن يقظان، نصوص أربعة ومبدعوها: ٤٧، الدكتور يوسف زيدان، بيروت، دار الأمين، ١٤١٩ هـ.ق.

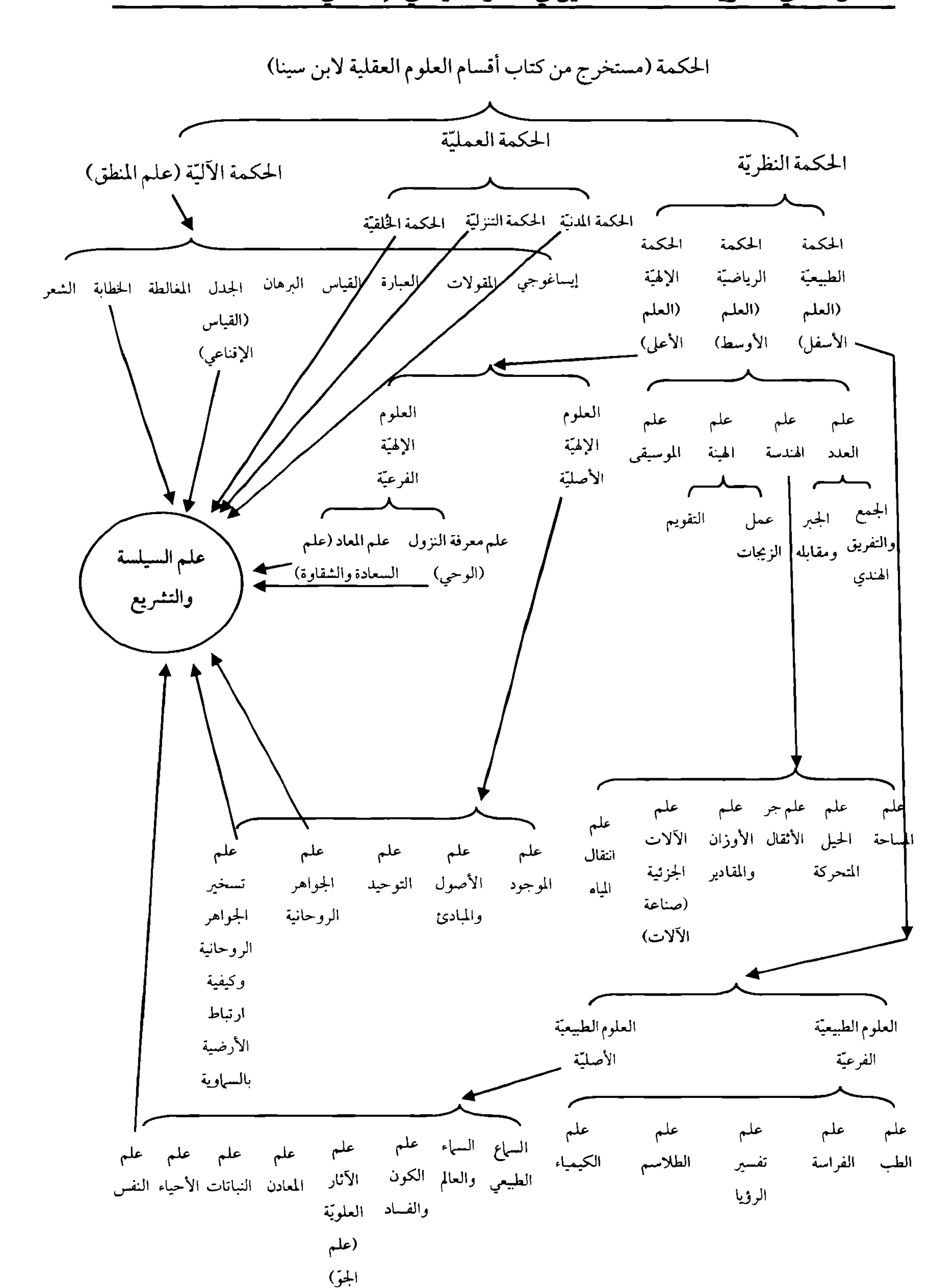
فلسفته وفكره السياسيين، فقد أبدى ابن سينا المباحث المتعلّقة بالسياسة والأخلاق ضمن الأشكال والأطر والأساليب الأربعة المذكورة مما أوضحناه آنفاً، وعدم الالتفات إلى كيفية توزّع البحوث السياسية في مجموعة أعمال ابن سينا يؤدّي إلى عجزنا عن وعي فلسفته السياسية، نعم، مع الأخذ بعين الاعتبار مسبقاً هذه الآلية الدرسية للموضوع، لن نكون قادرين على التعرّف على محالّ بحث هذه الموضوعات عند ابن سينا ومظانّها فحسب، بل ستنجلي أمامنا جملة البنية الفلسفية السياسية السينوية، وهيكلـها العام، مع طبيعة العلاقة التي تربط أجزاءها بعضها ببعض، وسوف نفهم آنذاك أن ابن سينا أشغل نفسه ببناء مبادئ الفلسفة السياسية وأصولـها قبل أن يشغلـها بجزئيّات الفلسفة السياسية، لا بل إن ابن سينا ليس فقط لم يعتبر الانشغال الجزئي هذا خارجاً عن وظائف الفيلسوف ومهامّه فحسب، بل رآه منفصلاً أيضاً عن مهامّ النبي والسانّ والشارع، إذ اعتقد بأنّ هذه المسائل يمكن الوصول إلى تصّورات فيها عبر اتخاذ منهج عقلاني اجتهادي، وعموماً، عبر الاستفادة من تجارب الحياة الجماعية والحضارية للبشر، ذلك أن ظروف الزمان في تحوّل مستمرّ وصيرورة دائمة.

ولكي نتممّ الفائدة هنا، نستعرض في هذا الرسم التوضيحي كيفية توزّع الفكر السياسي والحكمة العملية عند ابن سينا داخل منظومته الفلسفية وأعمالـه المتفرّقة، إن هذا الرسم البياني يدلّل على أن الفكر السياسي السينوي قد انتشر في مختلف نتاجاته، وعلى طول البنية الكبيرة لمنظومته الفلسفية، بصورةٍ لا نظير لـها ولا شبيه، إلاّ أنّ هذا التناثر لعقد الفكر السياسي السينوي تختبئ خلفه حلقات الوصل والارتباط، حتّى تنتج بمجموعها سياسةَ المدن عند ابن سينا.

إن فنّ الخطابة والجدل من علم المنطق، والعلم الثامن من العلوم الطبيعيّة الأصلية المسمّى بعلم النفس، إضافةً إلى العلم الرابع والخامس من العلوم الأصلية الإلـهية، وكذلك فرعين من فروع العلوم الفرعية الإلـهية، زد على ذلك تمام فروع الحكمة العملية، التي دوّنت على شكل مصنّفات جامعة، ومباحث متصلة، وبعضها بصورة

كتابات مفردة ورسائل خاصّة في بعض هذه العلوم... كلّها منابع ومصادر أصلية ومباشرة للفكر السياسي والفلسفة السياسية عند ابن سينا.

إنّ كتابات ابن سينا المفردة في موضوعات مثل الأخلاق، والسياسة، والنبوّة، وفلسفة العلم، وتقسيم العلوم وتنظيمها و.. نعرضها للقارئ في هذا الرسم التوضيحي.


الحكمة (مستخرج من كتاب أقسام العلوم العقلية لابن سينا)
الحكمة العمليّة
الحكمة النظريّة
الحكمة الآليّة (علم المنطق)
الحكمة المدنيّة
الحكمة التنزليّة
الحكمة الخُلقيّة
إيساغوجي
المقولات
العبارة
القياس
البرهان
الجدل (القياس الإقناعي)
المغالطة
الخطابة
الشعر
الحكمة الطبيعيّة (العلم الأسفل)
الحكمة الرياضيّة (العلم الأوسط)
الحكمة الإلهيّة (العلم الأعلى)
العلوم الإلهيّة الأصليّة
العلوم الإلهيّة الفرعيّة
علم معرفة النزول (الوحي)
علم المعاد (علم السعادة والشقاوة)
علم السيلسة والتشريع
علم العدد
علم الهندسة
علم الهية
علم الموسيقى
الجمع والتفريق الهندي
الجبر ومقابله
عمل الزيجات
التقويم
علم المساحة
علم الحيل المتحركة
علم جر الأثقال
علم الأوزان والمقادير
علم الآلات الجزئية (صناعة الآلات)
علم انتقال المياه
علم الموجود
علم الأصول والمبادئ
علم التوحيد
علم الجواهر الروحانية
علم تسخير الجواهر الروحانية وكيفية ارتباط الأرضية بالسماوية
العلوم الطبيعيّة الفرعيّة
العلوم الطبيعيّة الأصليّة
علم الطب
علم الفراسة
علم تفسير الرؤيا
علم الطلاسم
علم الكيمياء
السماع الطبيعي
السماء والعالم
علم الكون والفساد
علم الآثار العلويّة (علم الجوّ)
علم المعادن
علم النباتات
علم الأحياء
علم النفس

النراقي والتكوين الحديث للعقل السياسي
محاولة لاستكشاف النظرية السياسيّة الشيعيّة

الدكتور داود فيرحي(*)

ترجمة: صفاء الدين الخزرجي

النراقي، السيرة العلمية

في قرية نائية من قرى مدينة كاشان، ولد الشيخ أحمد النراقي سنة (١١٨٥هـ)، وتكفّل نشأته العلمية أولاً والده الملا مهدي النراقي ـ وكان من كبار العلماء وفحول الفقهاء ـ فقضى وطراً من دراسته على يد والده الماجد وردحاً آخر منها على يد علماء العراق، وقد تركت منهجية الوالد في البحث والتأليف بصماتها واضحةً على مؤلّفات الابن وطريقته في البحث والكتابة.

في المقابل، ساعدت الجهود العلمية التي بذلها النراقي الابن على انكشاف البعد العلمي بصورة أفضل وأنصع في النتاج العلمي للنراقي الأب.

وقد برع الشيخ أحمد النراقي مضافاً إلى علمي الفقه والأصول، وعلم الأخلاق، وسائر العلوم العقلية والنقلية، في مجالات عديدة أخرى كالشعر مثلاً، فهو شاعر

(*) أستاذ جامعي، وباحث في العلوم السياسية.

مبدع، وكان يتخلّص في أشعاره بـ «الصفائي».

وأمّا أساتذته فيأتي في طليعتهم الشيخ كاشف الغطاء والشيخ الأعظم الأنصاري، أمّا مؤلفاته وتصانيفه فكثيرة، وهي كالتالي[١]:

١ـ شرح تجريد الأصول. ٢ـ مناهج الأحكام في الأصول. ٣ـ عين الأُصول. ٤ـ أساس الأحكام في الأصول. ٥ـ مفتاح الأحكام في الأصول.

٦ـ معراج السعادة. ٧ـ تذكرة الأحباب. ٨ـ خلاصة المسائل. ٩ـ شرح محصّل الهيئة. ١٠ـ مستند الشيعة في الأحكام الشرعية. ١١ـ الخزائن. ١٢ـ عوائد الأيام. ١٣ـ سيف الأُمّة وبرهان الملّة. ١٤ـ مثنوي طاقديس. ١٥ـ وسيلة النجاة.

لقد اتّصفت شخصية النراقي ـ على لسان مترجميه ـ بالموسوعية والجامعية، سيما في الأصول والفقه والأخلاق والرياضيات والسياسة. أمّا الشعر باللغة الفارسية فقد كان في الصدارة من بين شعراء عصره.

وقد تميّز الفاضل النراقي عن باقي أقرانه بقلّة تلمّذه وحضوره في دروس العلماء، وإنما استقى أكثر علومه من بطون الكتب لا من محضر العلماء والأساتذة[٢].

وافته المنية ـ متأثّراً بالوباء ـ عام (١٢٤٥ هـ)، ووري جثمانه الثرى في النجف الأشرف.

تكوّن الفكر السياسي للنراقي

يعتبر النراقي أوّل فقيه يتعرّض للبحث في ولاية الفقهاء، كما يعتبر كتابه «عوائد الأيام» أوّل كتاب فقهي يتعرّض بالبحث لهذه المسألة بشكل مستقل ومنهجي. وقد خصّص العائدة الـ(٥٤) من كتابه لبحث هذه المسألة. ويواجهنا ـ قبل التطرّق لنظريته في ولاية الفقيه ـ سؤالان ضروريان:

---

(١) محمد علي المدّرسي، ريحانة الأدب ٦: ١٦١، نشر خيام، ١٩٩٠م.

(٢) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٣: ١٨٣.

السؤال الأول: عن دوافع النراقي في بحثه لهذه المسألة؟

والسؤال الثاني: كيف توصّل النراقي إلى نظريته في إثبات الولاية للفقيه؟

والإجابة على السؤال الأول تبدو واضحة، فقد أشرنا في بدايات البحث إلى أن النراقي كان يعيش ـ من جهة تأريخية ـ أزمة سياسية دينية ضاغطة، ونضيف الآن بأن الظروف الاجتماعية الخاصّة تفرز أفكاراً ورؤىً خاصة أيضاً.

وبالرغم من تعرّض الفقهاء السابقين لمسألة ولاية الفقيه ـ حتى أنّ النراقي ادّعى الإجماع على ذلك ـ إلاّ أنّ المسألة لم تكن لتجد مجالاً أو ضرورةً لطرحها، باستثناء فترة الحكم الصفوي، حيث تمتّع الفقهاء آنذاك بصلاحياتهم التقليدية في الحكم، بينما مثّلت البرهة التي عاشها النراقي أزمة التنظير لشرعيّة الحكم السياسي.

ولانقصد بالعلاقة بين الفكر والبرهة التأريخية الرضوخ للحتمية التأريخية والوقوع في فخّ أصالة التأريخ، فالقبول بالعامل التأريخي لا يعني القبول بالحتمية التاريخية بالضرورة، بل يعني النظر من زاوية فكرية تميّز بين المراحل والفترات الزمانية المختلفة.

وفي الحقيقة فإنّا قد أعرضنا عن منهجين فلسفيين:

المنهج الأول: المنهج التأريخي، الذي يعتبر الفكر أمراً عرضياً وإفرازاً للوقائع التأريخية، ويرفض هذا المنهج استقلالية الفكر عن الوقائع والأحداث المحيطة به.

المنهج الثاني: المنهج غير التأريخي، أي المنهج الرافض للعامل التأريخي وسيطرته عليالفكر، فالفكر حسب هذا المنهج ظاهرة مستقلة عن العامل التأريخي، بل إنّه ينكر تأثّره بالوقائع والحوادث التي تتزامن مع الحقبة التي يعيشها المفكر. ومن الواضح التمايز الموجود بين هذين المنهجين في قيمة العلم وشأنه.

وفي الوقت الذي لا يجوز فيه الحطّ من قيمة العلم إلى الحدّ الذي نعتبره أمراً عرضياً غير قائم بنفسه، لا ننكر تأثير العامل التأريخي على الفكر، فكل مفكّر يضطرّ بالضرورة إلى التفكير في الحقبة التي يعاصرها وجميع لوازمها وما يرتبط بها. وفي الوقت عينه يمكن أن يكون ارتباطه سلبياً أو إيجابياً بالمرحلة التأريخية التي يعاصرها؛ وذلك لأنّ

الفكر أمر يتّصف بالأصالة، ولذا لا يمكن ـ من الناحية المنطقية ـ أن يكون العامل التأريخي مبيّناً له؛ وعلى ذلك فإنّ دراسة تأريخ الفكر السياسي لمّا كانت تعنى بتحليل البحوث السياسية ـ من دون الاقتصار على توصيف الأثر التأريخي للفكر فقط ـ تأخذ بنظر الاعتبار نسبة الفكر إلى المرحلة التأريخية التي يعاصرها[١].

كيف أنتج النراقي نظرية سلطة الفقيه؟

أمّا السؤال عن كيفية توصّل النراقي إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة، فإنّ ثمة صعوبات قد تواجه الباحث في تحديد الجواب على ذلك، ومع هذا يمكن الإجابة بعدّة أجوبة أولية:

أ ـ سلطة الفقيه نتاج الشخصية العلمية للنراقي

الجواب الأول: ويرتكز هذا الجواب عليالجانب العلمي في شخصية النراقي، وذلك باعتباره فقيهاً توصّل من خلال البحث العلمي إلى استنتاج مثل هذا الرأي.

ويرى أصحاب هذا الرأي أنّ التضارب الحاصل في آراء النراقي والتي تستشفّ من مؤلّفاته حول هذا الموضوع، إنّما هو ناشئ من طريقته في طرح آرائه في مؤلّفاته التي يخاطب في كل واحد منها مستوىً معين من المخاطبين، فتجده مثلاً في كتاب معراج السعادة، والخزائن، وطاقديس التي كتبها لعامّة الناس يمتدح فتح علي شاه سلطان

---

(١) لا يزال الجدل محتدماً ـ بين المؤرّخين في دراسات تأريخ الفكر السياسي ـ حول تأثير العامل التأريخي في الفكر، وهل أنّ الفكر وليد العامل التأريخي أو أن الفكر هو الذي يولّد التأريخ؟ وهنا نلاحظ أنّ القائلين بالحتمية التأريخية لا يعيرون أهميةً للفكر السياسي، فالمهم عندهم مسألة التناقض التأريخي، فالفكر عندهم بناء علوي ومن مظاهر حركة التأريخ، ويختلف رأينا في هذه المسألة عن نظرية الحتمية التأريخية تماماً. انظر في هذا المجال: السيد جواد الطباطبائي، مدخل فلسفي إلى تأريخ الفكر السياسي في إيران: ٣٩٩، (در آمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي إيران)، طهران: مركز التحقيقات السياسية والدولية، ١٩٨٩م.

إيران آنذاك ويعتبره ملكاً عادلاً، ولكنه ـ وبشكل تلقائي ـ ينتهج نهجاً آخر في مثل كتابه العوائد، الذي كتبه لأهل البحث والنظر في العلوم الدينية؛ لأنه كتب البحث بوصفه الفقيه الذي يريد تحديد موقف المذهب الشيعي من هذه المسألة، بطريقته الفقهية الخاصّة التي تمكّن الآخر من الاطلاع على رأيه في نظرية الحكم باعتباره أحد فقهاء المذهب الإمامي[1].

ويلاحظ على هذا الرأي أنّ كتابي معراج السعادة وطاقديس لم يكتبا لعامّة الناس، وسيأتي أنّ كتابه في الأخلاق ألّفه في تربية النفس، لجهة استفادة السلطان منه قبل أي أمر آخر، كما أن محتوى هذين الكتابين: معراج السعادة وطاقديس يدلّ بوضوح على المستوى الفكري المتميّز لهما، فلا يمكن تأطيرهما بحدود النصيحة والموعظة، فالاختلاف في النتائج لا في منهج الاستدلال، بل في المباني وهي متقدّمة رتبةً على الاستدلال، وتكون النتيجة تابعة لها[2]. وممّا يدعم ماذكرناه المقارنة بين القاعدتين العقليّتين اللتين طرحهما النراقي في ولاية الفقيه، وما طرحه معاصروه في ذلك كالمير فتاح المراغي في كتاب عناوين الأصول.

ب ـ دور الفكر الكلامي في إنتاج نظرية سلطة الفقيه

الجواب الثاني: إنّ منشأ نظرية ولاية الفقيه المطلقة ربما يكمن في الفكر الكلامي عند النراقي، وعلى ضوء ذلك تكون طاعة الفقهاء بمنزلة طاعة الإمام المعصوم؛ إذ المهمّ في عصر الغيبة البحث عن معرفة الحجّة وتشخيصه، فالأصل إذاً معرفة من هو الحجّة، ثم تثبيت جميع صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام له.

---

(١) عبدالهادي الحائري، نخستين رويارويي هاى انديشه گران ايران با دو رويه تمدن بورژوازي غرب: ٣٤٢، طهران، أمير كبير، ١٩٨٨م.

(٢) فعلى سبيل المثال لو أخذنا هاتين القضيتين المفروضتين: «الناس إمّا متساوون أو غير متساوين» و «الناس إمّا يتمتعون بالحرية أو لا يتمتعون» ووضعناهما في صورة استدلال، لأنتجت كلّ منهما نتيجة تختلف عن الأخرى في المنظور السياسي.

إلاّ أن الإمعان في استدلالات النراقي وسياقاتها لا يؤيّد الفهم المذكور؛ إذ لم ينطلق من زاوية التفكير الكلامي حتى في مسألة التقليد والاجتهاد في كتابه المناهج، بل نهج فيها منهجاً مغايراً للمنهج الكلامي عندما جعل ذلك من باب رجوع الجاهل إلى العالم[١]. وقد ذهب إلى ذلك أيضاً في كتابه العوائد[٢]، وبشكل عام، يرتكن النراقي إلى قاعدة رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ مسألة يتجاذب طرفي العلاقة فيها المجتهد والمقلّد.

ج ـ ثلاثية اليوناني ـ الإشراقي ـ الديني ونظرية ولاية الفقيه

وأما الجواب الثالث: فيضع هذه النظرية في إطار فكري خاص، يتشكّل من ثنائية يلتقي فيها الفكر اليوناني مع الفكر الديني، مع تزوّده برصيد غني من الإدراك الإشراقي. فالذي نقوله هو: إمكانية تحليل نظرية ولاية الفقيه عند النراقي وفق هذا المنظار الفكري الذي سوف تتكشف من خلاله العلاقة بين نظريته في ولاية الفقيه وبين آرائه وأفكاره في سائر مؤلّفاته، كما سنلاحظ ـ لاحقاً ـ قيمة العلم ودوره في مثل هذا المنظار السياسي، ومن ثمّ نخلص إلى سيادة العلم المطلقة.

لقد انتهل الفاضل النراقي معظم علومه من معين والده المولى مهدي النراقي، حيث كان فيلسوفاً كبيراً وحكيماً متبحّراً، تلمّذ مدّة ثلاثين عاماً على الحكيم الخواجوئي[٣] (١١٧٣ هـ ق) الذي يُعد من مشاهير القرن الثاني عشر الهجري في العلم والفلسفة. فكان المولى مهدي النراقي من أبرز تلامذته، كما يعدّ في زمرة حكماء الشيعة[٤].

---

(١) الشيخ أحمد النراقي، مناهج الأحكام، الطبعة الأولى القديمة، (غير مرقمة)، الصفحة العاشرة من آخر الكتاب.

(٢) الشيخ أحمد النراقي، عوائد الأيام: ١١٩، الطبعة القديمة.

(٣) عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة: ٥٠٩، ترجمة جعفر غضبان، طهران، آموزش انقلاب إسلامي، ١٩٨٨م.

(٤) المصدر نفسه.

وعلى أية حال، تأثّر النراقي الابن بالمسلك العلمي لوالده، فكان يقتفي أثره في أكثر آرائه ونظرياته، كما تشابه مؤلّفاتُه مؤلّفاتَ والده، حيث إنّ كلاً منهما يستمدّ أصوله من الفكر اليوناني.

ولكن ما هو المراد من المنظومة الفكرية وكذا المنظومة الفكرية السياسية؟ ومن أي شيء تتوالف وتلتئم؟ ونجيب على نحو الإجمال بأن المتخصّصين في الفكر السياسي يشترطون في المنظومة الفكرية في الفكر الساسي عناصر وأجزاء هي:

١ـ الطبع البشري. ٢ـ كيفية تكوين المجتمع وضرورته. ٣ـ كيفية ظهور الدولة وضرورتها. ٤ـ الوظائف الخاصّة بالدولة. ٥ـ العلاقة بين الدولة والمجتمع والفرد. ٦ـ نطاق حقوق المجتمع والدولة.

هذا ومن أجل تكوين صورة عن المنظومة الفكرية في مؤلّفات الفقيه النراقي والتقاط نظرة عامّة عن نظريته السياسية، لا بد من البحث والتأكّد أولاً من توفّر العناصر المشار إليها سلفاً.

أمّا مصادرنا في هذا الاستقصاء فهي: ١ـ مناهج الأحكام في الأصول، ألّفه سنة ١٢٢٤ هـ.ق. ٢ـ مستند الشيعة في الأحكام الشرعية، ألّفه سنة ١٢٣٦ هـ.ق. ٣ـ عوائد الأيام، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـ.ق. ٤ـ معراج السعادة، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـ.ق. ٥ـ الخزائن، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـ.ق. ٦ـ طاقديس، ألّفه سنة ١٢٤٥ هـ.ق. ٧ـ سيف الأُمّة وبرهان الملّة، ألّفه سنة ١٢٣٣ هـ.ق.

١ـ الطبع البشري

يستقي النراقي رأيه حول الطبع البشري من نظرياته وأفكاره في علم الأخلاق، ويعتبر «معراج السعادة» أهمّ كتاب ألّفه في هذا العلم، وقد تضمّنت بعض بحوثه ترجمةً لمقاطع من كتاب جامع السعادات لوالده المولى مهدي النراقي. ويتطابق هذان الكتابان بشكل ملفت مع الفكر اليوناني، سيما عند أفلاطون وأرسطو، مع فارق أنّهما ـ النراقيان ـ يستقيان ما يؤيّدهما من الفكر الديني، علاوة على ما يتّصف به الفكر

الأفلاطوني والأرسطي من الاعتدال.

إنّ ثمة ترابط خاص بين الأخلاق والسياسة في التعاليم اليونانية، وبالرغم من عدم طرح المسائل السياسية في إيران وخاصة عند النراقيين، إلاّ أنّنا نجد في هذا الكتاب مزجاً بين السياسة والأخلاق بشكل لا يكاد يفصل القارئ معه بينهما، ومن هنا، يمكن عدّه أحد مصادر الفكر السياسي عند الفاضل النراقي.

ويشبه النراقي في هذا المجال كلاًّ من أفلاطون وأرسطو، حيث يتعرّض في البدء إلى تحليل الطبيعة البشرية، ولا يحدّها بحدود العامل الواحد، فالإنسان ليس شرّاً مطلقاً ولا خيراً مطلقاً، بل هو موجود مركّب من الروح والبدن، تتجاذبه نزعات وميول ينبغي عليه أن يعتدل في الاستجابة لها.

وتبتني المفاهيم الأخلاقية جميعها لدى المسلمين وآراء النراقي في كتاب «معراج السعادة» على هذه النظرة من التحليل اليوناني، يقول النراقي في هذا المجال: «إنّ حضرة الربّ المتعال والملك الذي لم يزل ولا يزال ـ عزّ شأنه وعظم سلطانه ـ معمار ذو قدرة فائقة، ورئيس ذو حكمة شاملة، لمّا بنى (مدينة الوجود)، وأمر سكّان صحراء العدم بالرحيل إليها بأمر «كن»، فأسكن كلّ طائفة وكلّ قوم في موضع منها، ففي المحلّة العالية جعل سبع قباب في السموات السبع الصافية، وأسكن فيها مجاميع الفُلكيين [الملائكة]، وبنى في المحلّة السفلى بيت الأرض من سبع طبقات، وأسكن فيها الأرضيين [البشر والجن وغيرهم] واتخذ لـ(بني الإنسان) الذي يعرف كلا الطائفتين [الفُلكيين والأرضيين] محلّة وسطى، وفتح له من القوى الأربعة أربعة أربعة بساتين، وجعل صحنها الربع المسكون، وفيه أربعة أنهر ترتبط بالأبحر السبعة، فأرسل إليها آدم أبو البشر مع قومه، وأخدمه جميع الماديات... ولمّا كانت حياتهم قد نسجت من الشهوات، وطال بهم الأمل، مما دعى كلّ واحد منهم لارتكاب أنواع الفساد، فقد كان هذا كلّه سبباً في انحرافهم عن الجادّة القويمة»[1].

---

(١) المولى أحمد النراقي، معراج السعادة: ٣٤٨، طهران، انتشارات جاويدان.

فالبدن البشري كما يصوّره النراقي «مملكة»، وقد سخّر الله تعالى الخالق البارئ لهذه الروح أعضاءَ وجوارح وحواس وقوى ظاهرية وباطنية وجنود وخدم، واختار منها رؤوساء وقوّاد أربعة هي: العقل، والشهوة، والغضب، والوهم، وما عداها تعمل بأمرها وتحت تصرّفها.

يقول النراقي بهذا الصدد: «... إعلم أن ما عدا هذه القوى الأربعة من القوى الظاهرية والباطنية ليس لها سيادة ولا رئاسة، بل كلّ واحدة منها محكومة لحاكم يحكمها في مملكة البدن»[1].

ويشبّه النراقي هذه القوى الأربع بأربعة قوى فاعلة ومؤثرة في عالم السياسة، فالعقل وزير لملك البدن وهو الروح، والشهوة كعامل الخراج الذي يتصف بالطمع والكذب، والغضب كرئيس الشرطة من صفاته أنّه حادّ الطبع والمزاج، سريع التهوّر، يتطاير منه الشرر، والوهم شغله المكر والخداع والاحتيال والخيانة. ولكل من هذه القوى نزعات واقتضاءات يضاد بعضها الآخر ويخالفه.

ويشير إلى ذلك النراقي قائلاً: «... والبدن ساحة صراع لهذه القوى الأربع المتحاربة دوماً، فتظهر فيها تارة آثار الملائكة والقدّيسين، وتارة أخرى أفعال البهائم والدواب، وثالثة طبائع السباع والوحوش، ورابعة آثار الشياطين والأبالسة، وهكذا الأمر حتى تغلب وتقهر إحدى هذه القوى سائر القوى الأخرى، ثم تظهر آثارها في الأنا بشكل متتابع ومستمرّ حتى يلج صاحبها في عالمها الخاص، فإذا ظهر سلطان العقل بدت آثار الملائكة في مملكة النفس، وانتظمت أمورها ودخل صاحبها في صفّ الملائكة، وإذا كان الظهور لغير قوّة العقل خربت مملكة النفس، واختلّ أمر المعاش والمعاد، ودخل صاحبها في زمرة البهائم أو السباع أو الشياطين»[2].

---

(١) المصدر نفسه: ١٩.

(٢) المصدر نفسه.

من هنا، يسعى النراقي إلى تعديل هذه القوى الأربع في النفس الإنسانية، فيحاول التعرّف على الحالة المرجوّة ـ وهي الحالة الوسط ـ في كلّ واحدةٍ من هذه القوى، ويركّز النراقي على مفاهيم «الاعتدال والوسطية» في الفكر اليوناني، فكلّ حسن وشرف لا ينال إلاّ بالاعتدال، وفضيلة كلّ واحدة من هذه القوى يكمن في الوسطية والاعتدال فيها، فـ «الحكمة» إفراز للاعتدال في القوّة العاقلة، كما أنّ «الشجاعة» إفراز لاعتدال القوّة الغضبية، وهكذا «العدالة» إفراز للقوّة الوهمية، وأخيراً «العفّة» ثمرة اعتدال القوّة الشهوية[1].

ثم يضيف النراقي: أنّ المقصود بالعدالة إطاعة القوّة الوهميّة للقوّة العاقلة وتبعيتها لها في جميع تصرّفاتها، أو توقّف تداعيات القوة الغضبية والشهوية تحت سيادة العقل والشرع، فالعدالة تستلزم اجتماع القوى واتفاقها تحت لواء القوّة العاقلة[2].

العدالة أفضل الفضائل الإنسانية

ألمحنا إلى أن النراقي يرى الصفات الأربع التي تشكّل بمجموعها قوام الفضيلة عبارةً عن الحكمة، والشجاعة، والعفّة، والعدالة، فكلّ واحدةٍ من هذه الصفات إذا اشتمل عليها شخص فقد تحقّق له من الفضيلة بقدرها، وإذا اجتمعت له كلّها فقد أصاب الفضيلة بتمامها وكمالها، ومن هنا تستدعي العدالة الاعتدال في القوى النفسانية جميعها، فالعدالة أفضل الفضائل وأشرف الكمالات.

يقول النراقي: «إعلم أنّ العدالة هي أفضل الفضائل وأشرف الكمالات؛ لأنّها تجمع ـ كما عرفت ـ جميع الصفات الكمالية، بل هي عينها. كما أنّ الجور الذي هو ضدّها مجمع لجميع الرذائل، بل هو عينها. كيف وقد علمت أنّ العدالة ملكة في النفس تقدر على تعديل الصفات وضبط الأفعال ورفع النـزاع والخلاف بين القوى الإنسانية المتضادّة

---

(١) المصدر نفسه: ٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧.

على نحو يحصل بينها الاتحاد والانسجام».

«فجميع الأخلاق الفاضلة والصفات الكاملة متفرّعة على العدالة، ولذا قال أفلاطون بأنّ العدالة إذا حصلت للإنسان صار نورانياً، وتنوّرت جميع أجزاء نفسه، واكتسب كل جزء من الجزء الآخر نوراً وضياءً...».

«إنّ من خاصيّة العدالة أن تؤلّف بين الأُمور المتباينة وتسوّي بين الأشياء المتخالفة، فتزيل غبار النـزاع والجدل والخلاف عن قوى النفس المؤثّرة، وتعود بها من حالات الإفراط والتفريط إلى الحدّ الوسط الذي هو أمرٌ واحد لا تعدّي فيه، بخلاف الأطراف التي تتّصف بالكثرة... وكلّما ابتعدت من التركيب والكثرة واقتربت من الوحدة كان ذلك أشرف وأحسن... بل التحقيق يثبت أنّ كلّ شرف وحسن فإنّه ثابت بطريق الاعتدال».

«.. أجل إن (الوحدة) وإن كانت عرضيةً إلاّ أنّها تحمل في طيّاتها رائحة قميص المعرفة به، وتراب ارتسمت على صفحته أثر قدم الحبيب.. كما أنّ نور وجود كلّ موجود منها، فكلّ وحدة في هذا الوجود هي ظلّ للوحدة الحقّة، كما أنّ كلّ اتحاد بين المتباينات هو من تلك الوحدة»[١].

إنّ الخواص المذكورة للعدالة كما هي عظيمة الآثار بالنسبة للأفراد، كذلك هي عامل ثبات واتحاد على الصعيد السياسي والاجتماعي، بحيث تفوق فضيلتها سائر الفضائل الاجتماعية الأخرى، وسنشير لاحقاً إلى دور العدالة وأثرها في الحياة الاجتماعية عند النراقي، مكتفين بالإشارة إلى أنّه يرى أن كلّ فُرقة سيئة وكلّ وحدة حسنة؛ لأنها «أثر لوحدته سبحانه»، وعليه فالدولة أو المجتمع الصالحين والناجحين هما اللذان يحتلّ فيهما الفرد موقعه المؤهّل له، والذي لا يتجاوزه إلى غيره من المواقع. فينبغي لأفراد المجتمع والأصناف والمجموعات كافّة أن تنقاد لأمر القائد المطلق

---

(١) المصدر نفسه: ٤٥.

لتحقيق الثبات والوحدة في المجتمع، ومن ثمّ تحقيق العدالة فيه.

ويرى النراقي تساوي القوانين التي تسهّل الحياة الاجتماعية مع المقرّرات والتعاليم التي تسعى لتهذيب الأخلاق وتطييب المحتد والأعراق، فلو أراد الإنسان أن يستثمر مواهبه جميعها لينال الكمال فعليه أن يجعلها في طريق القانون الذي تكفّل هداية الناس كافّة، ولكن أيّ قانون هذا؟ إنّه القانون الإلهي الذي يجمع بين مختلف أبناء الأسرة البشرية في إطار سياسي واحد، ومصدر هذا القانون هو الوحي الإلهي بواسطة الأنبياء عليهم السلام.

الفروق الطبيعية بين البشر

لكلّ إنسان بالقسر طبيعة ومسؤولية ملزم بها، وممّا يذكره النراقي ـ علاوة على ما ذكره سابقاً في بحثه حول تكوين الإنسان من كون الإنسان موجوداً مركباً وذا رغبات وميول عديدة، وأنّه بحاجة إلى صفة العدالة والاعتدال لتعديل هذه الرغبات ـ أنّ أفراد البشر ليسوا متساوين في مواهبهم وقدراتهم الذاتية لتحمّل وظائفهم الاجتماعية.

يرى النراقي ـ في نظرةٍ للنظام العام ـ أنّ انعدام الإمكانات المتكافئة بين الأفراد أمر مراد للخالق، فالمصلحة العامّة في النظام تستدعي أن يكون لكلّ فرد مسؤوليته وواجبه، ومن جهة أخرى، كل فعل يستدعي اقتضاءً خاصّاً، لذا فإنّ اقتضاءات الأفراد وقابليّاتهم تقع في طريق المصلحة العامّة للنظام.

أجل إنّ لكلٍّ عمله ومهارته الخاصّة به

ولكّل شخص ما يناسبه من السياسة

إن عمل صانع جلّ الحمار هو صناعة الجلال حسب

فأنى له خياطة الثوب المرصّع بالديباج والذهب

إذا أراد تولّي قيادة السفينة.

أدّى ذلك إلى غرقه وغرق غيره[1]

إن ترك الحقّ سبحانه الإنسان وما يعمل ولم يشغله بعمل خاص

فإنه سوف تُترك أعماله ولا يتولاها أحد

فيؤدّي ذلك إلى اختلال النظام

وبهذا الطريق فإنّ الله الظاهر الباطن

قد يسّر لكلّ عمل عاملاً

فاذا تجاوز الإنسان ما خُلق لأجله

خسر رأس المال والربح معاً

كل من يترك عمله فقد عرّض نفسه للخسارة والضرر

كل من يدّعي العقل والتفكّر

امتدت أيدٍ من الغيب لتلطمه على فيه[2].

ويخلص النراقي في تحليله لطبيعة الإنسان إلى نتيجتين مهمّتين لهما دور مهم في فهم ما سيأتي له من آراء:

النتيجة الاولى: يختلف سلوك الناس ونزعاتهم فيما بينهم لاختلاف طبائعهم وتضادّها، وعلى رأسها الطبائع الأربع.

النتيجة الثانية: يختلف الناس فيما بينهم اختلافاً أساسياً فـ«كلّ قد يسّر لعمل ما».

وهنا بقيت نقطة مهمة أخرى في فكر النراقي لا يمكن إغفالها والإغماض عنها، لعدم إمكان ديمومة فكره بشكل منطقي بدون لحاظها، وهي استشراف رأيه في طريقة تكوين المجتمع البشري وضرورته.

٢ـ الاجتماع الإنساني وبواعث التأسيس

يرى النراقي أنّ لزوم إقامة المجتمع وتكوينه ينبع من طبيعة الإنسان الاجتماعية

---

(١) المولى أحمد النراقي، مثنوي طاقديس: ٣٨، باهتمام حسن النراقي، طهران، أمير كبير، ١٩٨٣م.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤.

والمدنية، إلاّ أنّه لا يصُرّ على مقولة أنّ الانسان مدني أو اجتماعي بطبعه، كما يؤسّس لهذه المقولة أرسطو، بل يكتفي بأن السلوك العملي للإنسان سلوك اجتماعي، وليس مهمّاً أن يكون السبب في ذلك هو «الفطرة» أو «العقل» أو «العادات»، بل المهم هو أنّ ثمة حاجة تدفع النوع الإنساني إلى أن يسلك سلوكاً اجتماعياً، كما توجب أن يعيش الناس بشكل اجتماعي.

«إعلم يا صاحب البصيرة أنّ الخالق الحكيم قد خلق النوع الإنساني الذي هو أشرف الأنواع الكونية مدنيّاً بطبعه، بمعنى أنّه محتاج في حياته ومعاشه إلى المدنية والاجتماع والانضمام مع الآخرين، لاستلزام الحياة للوازمها من المأكل، والملبس، والمسكن، والسلاح لدفع ضرر الأعداء، والدواء مركبه وبسيطه لرفع الأسقام والآلام، وتحصيل هذه الأمور يستلزم الاجتماع والمعايشة مع الآخرين، بل إن مدنيّته ظاهرة وثابتة حتى مع قطع النظر عمّا ذكر، فكلّ جماعة تستقرّ في مكان معين، سواء كان السبب الكامن وراء ذلك توقّف بقاء النوع البشري، أو مقتضى المدنية في الطبع الإنساني، أو جريان العادة الربانية بذلك»[1].

ويمكن إيجاز رأيه في موضوع إقامة المجتمع وكيفية تكوينه بما يلي: إنّ أفراد النوع البشري بحاجة إلى الحياة الاجتماعية، سواء كان المنشأ في ذلك هو العقل أو الفطرة أو العادة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتفاوت أفراد البشر في طاقاتهم وقابليّاتهم، لذا، وبناءً على انحصار الطبيعة الإنسانية بهذين العنصرين: «الحاجة إلى الحياة الإجتماعية وتقسيم القابليات بين أفراد البشر»، من المحتمل أن يقوم الإنسان بممارسة الحياة الاجتماعية وإن لم يكن ثمّة قانون اجتماعي خاصّ ونظام سياسي مكمّل وداعم لذلك القانون، كما لو كانت من نوع الحياة الاجتماعية الغريزية، كحياة بعض الكائنات

(١) الشيخ أحمد النراقي، سيف الأمة وبرهان الملّة: ٤٥، الطبعة القديمة.

الأخرى كالنحل والنمل، ولا شكّ أنّ مقتضى الطبيعة والغريزة يساعد على ديمومة هذا النمط من الحياة.

بيْدَ أنّ ما ينطوي عليه وجود الإنسان من طبائع متضادّة، وما تستدعيه هذه الطبائع من نزعات وميول «من شأنها أن تجعل مملكة النفس ميداناً لصراعها ومنازعاتها»، فإن هذه العوامل يمكن أن تحول دون ديمومة الحياة الاجتماعية للإنسان فيما لو لم تكن قائمةً على نظام اجتماعي متْقَن.

٣ ـ البنية التحتيّة لتكوين الدولة وإقامة الحياة السياسية في المجتمع

إنّ ملاحقة رأي النراقي حول الإنسان تقودنا ـ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار العوامل الثلاثة المتقدّمة: البعد الاجتماعي في حياة الإنسان، وتوزيع القابليات والطاقات، ووقوع التضادّ بين النـزعات والرغبات الإنسانية لتنظيم الحياة الاجتماعية ـ إلى ضرورة إقامة نظام اجتماعي في ظل قانون متقن وصحيح يحقّق آمال الإنسان وحاجياته.

وفي ضوء هذا الفهم والتحليل، يغدو تشكيل المجتمع السياسي أمراً ضرورياً لا محيد عنه، وأهم ما يمتاز به المجتمع السياسي اعتماده على ركيزتين أساسيتين هما: الحاكم، فرداً كان أو أكثر، والرعية أو الشعب. ولكلّ وظائفه وواجباته المختصّة به، ويعبّر اليوم عن المجتمع السياسي بالدولة، وعناصرها الأساسية المقوّمة لها هي: الأرض، الشعب، السلطة، الحاكمية.

ولكن السؤال المهم هو: من له الحقّ في تأسيس الدولة، ومن يجب عليه تولّي ذلك؟

ذهب بعض المفكّرين إلى أنّ ذلك يمكن أن يتمّ من خلال عقد اجتماعي بين الشعب والطبقة الحاكمة، فتأسيس الدولة ـ كما يرى هؤلاء ـ يكون من قبل الشعب، وذهب أفلاطون إلى أنّ تأسيس الدولة من حقّ الفيلسوف، لأنه ـ كما يقول افلاطون ـ قادر على فهم حقائق الأمور وإدراكها أكثر من غيره، الأمر الذي يعينه على إدارة المجتمع

وسياسته.

ولكن النراقي ذهب إلى خلاف ذلك، حيث يرى ـ وهو ينطلق من منطلقات دينية ـ أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الخلق ثمّ «رحّلهم وأهبطهم مع أقوامهم إلى قلب العالم والربع المسكون من الأرض»[1].

وهو المحيط بحاجات الإنسان وطبائعه، وعليه، فإنّ إقامة النظام الاجتماعي وتشريع القوانين ليس من صلاحياته فحسب، بل ممّا يجب عليه فعله عقلاً، كما يجب ذلك على كلّ راعٍ عندما يصون ماشيته ويرعاها، فكذا فعل الباري سبحانه في إرسال الرسل وبعث الأنبياء الذي هو عبارة عن سنّ القوانين وتأسيس النظام السياسي.

يقول النراقي: «... لمّا كان تركّب هذا النوع (البشر) من قوى مختلفة ـ هي السبعية، والبهيمية، والشيطانية، والملكية ـ واضح وظاهر، واختلاف الأمزجة والآراء والمشتهيات من شخص إلى آخر بيّن وباهر، فإن اجتماع أفراده في صقع واحد موجب ـ بلا شك ـ للنـزاع والجدال والقيل والقال، وسبب لوقوع الاقتتال، وتعارض الآراء وتزاحم الأهواء، مما يوجب الهلاك والإتلاف، بل لو صرفنا النظر عن ذلك فإنّه سبب لوقوع ما هو أكثر من ذلك، من وقوع الحروب والمنازعات، والقتل والضرب، ونهب الأموال وأسر الأطفال، وقتل الرجال والنساء، ووقوع جميع ذلك فيما لو لم يكن ثمّة رادع ووازع أمر ملحوظ ومشهود، سواء كان السبب في ذلك اختلاف القوى أو اختلاف الأهواء أو وساوس الشيطان أو جريان العادة الإلهية بذلك».

«ومزيداً على ذلك فإنّ كثيراً ما يقع الخلاف في أمور المعاش بين أفراد البشر، وكلّ يدعي الحقّ إلى جانبه، ولا يتيّسر فضّ النـزاع ورفعه من دون التحاكم، فيتوجّب على الخالق الحكيم الرؤوف الرحيم أن يجعل للمحاربة والاقتتال رادعاً، وللاختلاف والنـزاع رافعاً؛ ليمنع وقوع الاختلال والوهن الحاصل جرّاء ذلك، وليرجع إليه في

---

(١) معراج السعادة: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

حلّ النـزاعات ومواطن الحيرة والتردّد».

«ولا يصحّ على الحكيم سبحانه ـ بالحكم العقلي والقطعي ـ أن يدع النوع الإنساني، مع اختلاف الأهواء والآراء، مطلق العنان، لم ينصّب له من يتولى أمره، فإنّ هذا قبيح ومذموم عند العقلاء».

«وقد عرفت أن الحكم القطعي في الأمور التكليفية يوجب تحقّق التكليف، فلا بد أن نكون إذاً مكلّفين بطاعة الرئيس [المراد بالرئيس هنا هو النبي ﷺ]»[١].

ثم يواصل النراقي، استدلاله بالتعرّض لسيرة الملوك والسلاطين من الروم وإيران والهند والإفرنج، فإنّهم عندما يستولون على بلاد جديدة يسارعون في نصب الحكّام والولاة معتبرين «عدم المبادرة الى ذلك وإهماله أمراً غير جائز ولا مسموح به في إدارة الأمور والرعية».

وكذا الأمر عند والي كلّ بلد، فإنّه يحرص على نصب من يتولّى الأمور ويحسن تدبيرها في أطراف بلده والمناطق التابعة لها، ثم يضيف النراقي قائلاً: «فكيف يصحّ للملك الحقّ والحكيم المطلق... أن يترك هذا الجمع الكثير والجمّ الغفير ـ مع اختلاف أهوائهم وآرائهم ـ بلا رئيس ولا حاكم يجب اتّباعه والاقتداء به؟ وكيف يجوز أن يدع هذا القطيع في هذه الدنيا بلا راع، تحوطه مخالب الوحوش المفترسة الطباع؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[٢].

وقد يثار هنا إشكال عن ضرورة أن يتصدّى النبي للرئاسة، بعد تسليم ضرورة أصل أن يكون هناك تشريع وقانون يتكفّل إقرار رئيس لدفع النـزاع وحفظ النظام.

ويجيب النراقي عن ذلك بأنّ إقامة النظام السياسي تتطلّب مجموعةً من القوانين المشرّعة من الله سبحانه؛ وذلك أولاً: باعتباره الخالق لهذا الإنسان العالِم بمكنون وجوده، وثانياً: لحكم العقلاء بقبح ترك هذا الموجود وإهماله بهذه الصورة. فالصحيح

---

(١) سيف الأمة: ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤٦.

أن يصطفي سبحانه من خلقه من يمتازون ويتمتّعون بصفات متميّزة ويؤيّدهم بالوحي، لكي يقوموا بتنظيم حياة البشرية بنحو تتعرّف على أحكام الله وقوانينه من جهة، وتصلح أمورهم وتستقيم حالهم من جهة أخرى.

وعليه، فإنّ وظائف الأنبياء لا يمكن أن يقوم بها السلاطين والحكماء؛ لعدم اتّصالهم بالمصدر الذي يشرّع القانون الصحيح الذي هو عبارة عن الوحي. بل حتى على فرض إمكانية أن يقوم السلاطين والحكماء بذلك بذكائهم وفطنتهم، فإنّ ذلك لا ينفي أيضاً الوجوب العقلي لوجوب نصب الرئيس على الله سبحانه، وفي هذا الشأن يقول النراقي: «فإذا اعترضت قائلاً: نعم لا محيد عن تأسيس قواعد وسنّ قوانين تتكفّل برفع النـزاع والمفاسد وحفظ النوع (الإنسان) من القتال والجدال بنصب رئيس مدبّر وحاكم عالم وماهر، ولكن ما هي الضرورة في كون هذا الرئيس نبياً؟ فإنّ ذلك يمكن أن يتحقّق بتصدّي حكماء نبهاء وسلاطين واعين ومقتدرين، قلنا: إنّه لا يجدي تصدّي السلطان أو الفيلسوف في بيان (التكاليف) التي أشرها إليها، لذا عرفنا أن نصب شخص مثل النبي لهذه المهمّة لازم وواجب...»[1].

وبذلك استعرضنا رأي النراقي في «إبلاغ التكاليف» وتأسيس النظام السياسي من قبله سبحانه وبواسطة الأنبياء، كما أنّ ما ذكرناه كان يرتبط بصلاحيات النبي وإمام الأصل عليه السلام.

إذن، ما يراه النراقي هو عدم إمكان وصول الإنسان إلى هدفه ـ وهو السعادة ـ بدون الهداية الإلهية ووجود القادة الإلهيين، وهذا هو الفارق الأساس بين رأي النراقي ورأي أفلاطون، فليست الفلسفة ـ عند النراقي ـ ولا الرياضات العقلية أو الإشراقية بقادرة على هداية البشرية إلى هدفها اللائق والمنشود، كما أنّ نظرية العقد الاجتماعي عنده هي الأخرى ليست بالصياغة الصحيحة لنظام الحكم أيضاً، وأقوى الحجج التي يطرحها لإثبات مدّعاه: أنّ الرئاسة بحاجة إلى مؤهلات ذاتية ونصّ إلهي خاص، فكلّ

---

(١) المصدر نفسه: ٤٩.

انتخاب خارج عن هذه الدائرة يكون فاقداً للاعتبار.

ليس المرشد [الهادي والمربي] من اعتبره الناس مرشداً

أو دعي بذلك من غير استحقاق

إذا أراد المرء أن يتّخذ شخصاً مرشداً.

فلا بد أن يهيئ نفسه لقبول إرشاداته

كلّ من تعتبره أنت مرشداً

فإنّ إرشاده يليق بك فحسب

إنّ من تجعل منه إماماً يا صاحب الأهواء

سيتبعك ويقتفي أثرك

كيف تصبح إماماً والإمامة غير لائقةٍ بك

متى أصبح ما يفضل من طعام الآخرين طعاماً لك

إنّ المرشد هو من يكون من قبل الحق

يهديه نور الحقّ في كل مكان

وإمامته ثابتةٌ بالنصّ الإلهي

وعلمه بإلهام رباني

المرشد هو من نصب من قبل الدين للإمامة

ليست (المرشدية) بالشيخوخة الظاهرة(١).

والدليل الذي يسوقه النراقي لإثبات ضرورة تأسيس النظام السياسي، وضرورة أن يكون هذا النظام المطابق للقانون الإلهي بيد شخص (ملهم من السماء) ورئاسته ثابتة بـ (النص الإلهي) هو: أنّ الانسان ليس بمقدوره أن يستغني عن نوعه البشري، أو ينكفئ على ذاته وقدراته الذاتية، ولذا فإنّ علاقته بالمجتمع علاقة الجزء بالكلّ، وقد أودع الله

---

(١) مثنوي طاقديس: ٣٤.

سبحانه فيه جملةً من الميول الاجتماعية، كما زوّد ـ في الوقت عينه ـ بميول ورغبات متضاربة، بعضها طالب للخير والصلاح، وبعضها طالب للشر والفساد، إلاّ أنّه سبحانه قد خلع عليه (كسوة الاختيار) ليخرج عن مصافّ المخلوقات المسيّرة والمجبورة.

في ضوء ذلك، يغدو الإنسان أفضل المخلوقات وأشرفها إذا استطاع بلوغ الكمال بالسلوك والاعتدال الخُلقي، أمّا لو تخلّى عن المبادئ والخُلق، واختار طريق التحلّل فقد هبط إلى أسفل ممّا عليه الحيوان، وكما يقول أرسطو: الظالم مسلّح، والظالم المسلّح يفوق خطرُه خطرَ كلّ شيء.

يقول النراقي: «لقد تمّ تجهيز الإنسان منذ خلقه الأوّل بعدّة وسائل، وزوّد بها فقط ليسخّر عقله وفضائله في عمارة آخرته»، مع قدرته على تسخيرها في أهبط المقاصد وأحطّ الأغراض.

إنّ الميول والرغبات المتضادّة هي التي توصل الإنسان إلى منصّة (التكليف الإلهي)، إذ ليس بمستطاعه إدراك الفضائل ونيلها بدون التكليف، وإذا تجرّد عن الفضائل تحوّل إلى وحشٍ لا تضارعه الوحوش، ونزل بنفسه أنزل الدركات الحيوانيّة.

وعليه، يعتبر إسال الرسل ووضع أوّل لبنة في بناء الدولة أكبر النِعم الإلهية، وأجسم المنن الربانية على الإنسان.

ولا يتسنّى للإنسان نيل السعادة إلاّ في ظلّ هذا القانون وهذا النظام الصالح، فهو القادر على إقامة العدل، وكما تقوم الدولة بتأمين النظم الاجتماعي فإنها تأخذ على عاتقها أيضاً أمر تربية المجتمع وتهذيبه، فتصبح بذلك الدولة المربية، ويساعد عنصر الاختيار عند الإنسان على الالتزام بقوانين الدولة فيما تشرّعه من قوانين وتسنّه من أحكام، ممّا يضمن ويسرّع في رقيّه الأخلاقي والعقلي:

يقول النراقي بهذا الصدد:

لمّا أضحى الاختيار والجهل والظلم عند البشر

أموراً مقترنةً بعضها ببعضها الآخر

فقد صار أهلاً للتكليف الرباني

وموارداً للأمر السلطاني

لو لم يكن الاختيار موجوداً في طبيعة الإنسان

لما صحّ الأمر والنهي والوعد والزجر...

إنّ الإنسان المغرور الجهول

قد قبل حمل تلك الأمانة الثقيلة

قَبل بهذه المسؤولية العظيمة

غافلاً عمّا سيؤدي إليه هذا الاختيار

كلّ ما يتحمّله الإنسان في العالمين

إنّما هو بسبب ذلك القبول

صار الاختيار سبباً لبلاء الإنسان

يا حبّذا عدم الاختيار يا حبذا

كلّ من يكون نصيبه من الاختيار أكثر

كان بلاؤه أكثر وأكثر

الأخيار أكثر اختياراً

فهم أشدّ الناس محنةً وبلاءً[1].

نظريّة الحكم في عصر الغيبة

الدولة الفاضلة ـ كما يراها النراقي ـ هي الدولة التي شاد أسّها النبي الأعظمصلى الله عليه وآله في الصدر الأول من تاريخ الإسلام، وقد أنزلت في تلك البرهة المباركة من عهده المبارك مختلف التكاليف والأحكام الكفيلة بسعادة الإنسان. لكن ما هو البديل في

---

(١) المصدر نفسه: ٣١١، ٣٠٤.

الفترة اللاحقة التي حُرمت الأمّة فيها من وجوده الكريم؟ فهل تنتفي ضرورة الحكم والنظام السياسي؟ أم هل تنتفي إمكانية إقامة الحكومة الإسلامية في غير عصر الحضور وتفقد شرعيّتها؟

يرى النراقي أنّ الأسباب التي دعت إلى ضرورة تشكيل الحكومة والنظام السياسي في الصدر الأول للإسلام هي نفسها اليوم تبرّر وتدعو لقيام الحكم في زمان الغيبة، ولذا يندفع ـ جاهداً ـ للتأسيس لمجتمع يتمتّع بالحدّ الأعلى من السعادة، فيقرّر ـ بوصفه العالِم والمفكّر ـ مقولته الداعية إلى: «أنّ سلامة البدن ونظام الحكم تمنع من بروز الأمراض والأسقام، وتُصلح جميع الطوائف والأفراد في جميع الأزمنة»؛ لأنّ السعيد هو «الثابت الذي لا يطرأ عليه تغيير في الأوصاف والأفعال».

ويستلهم النراقي من دولة النبيﷺ لبناء النظام السياسي الذي ينظر له، فهو يرى أنّ المجتمع الأنموذجي هو الذي يتألّف من طبقتين: الأولى هي الحاكم، أو الطبقة الحاكمة التي تتمتع بـ «النصّ الإلهي» و «يلزم اتّباعها»، والثانية: هي الرعية ذات الأهواء والآراء المختلفة، وهي مطيعة على الإطلاق للطبقة الأولى (الأنبياء).

وهذه الطاعة المطلقة لازمةٌ عقلاً، والحكم القطعي العقلي في الأمور التكليفية محقّق للتكليف.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الطبقة الثانية ـ على اشتراكها في لزوم الطاعة والإنقياد ـ تنقسم باعتبار الفروق الطبيعية فيها إلى طوائف وأقسام، وهذا التقسيم ضروري بلحاظ حاجة المجتمع الإنساني إلى تنوّع الأعمال وتقاسم الوظائف والأدوار، وهو ـ أي النراقي ـ وإن كان يرى في الفوارق الطبيعية بين النوع الإنساني عاملاً مهمّاً في إفراز حالةٍ من التعارض بين طبقات المجتمع على اختلافها، بيْدَ أنّه يرى أن ثمّة ضمانة قوية في المجتمع تضمن نظم المجتمع وتحفظ تعادله، وهذا التضامن الاجتماعي ـ والذي قلنا: إنّه الطاعة المطلقة من قبل الفئات جميعها للحاكم الذي يلزم الاقتداء به ـ يصطلح عليه بالعدالة.

إذن، فالعدالة في المجتمع المثالي ـ الذي يراه النراقي متمثلاً فيما أسّسه الرسول الأعظمﷺ ـ عبارة عن انقياد الناس للنبيﷺ، وبعبارة أخرى هي طاعة الجميع لأفضل إنسانٍ في الوجود، فإذا كانت العدالة بهذه المثابة من الأهمية الاجتماعية، ويبتني عليها النظم الاجتماعي، وتترتب عليها جميع هذه الفوائد، فكيف يمكن إقامة مجتمع سياسي في ظلّ غيبة الإمام، وما هي الصياغة المناسبة التي يقدّمها النراقي؟

وبعبارة ثانية: مع الأخذ بالاعتبار عنصري «لزوم العدالة في قوام المجتمع» و «فقدان فيض حضور المعصوم في زمان الغيبة»، كيف يمكن بناء النظام السياسي عند النراقي؟ علماً أنّه يرى عدم تكامل أي نظام سياسي مع فقد المعصوم، إلاّ أنّ هذا لا يعني فساد ذلك النظام وعدم شرعيّته؛ إذ يمكن لعامل العدالة أن يلعب دوراً في إصلاح الأمور وسدّ الثغرات والنواقص، وبالتالي رقّي الإنسان وتعاليه.

وقد أشرنا فيما سبق إلى دور العدالة في بناء الفرد والمجتمع معاً، وهذه القضية تمثّل الحجر الأساس في نظرية النراقي لإقامة النظام السياسي، فالنراقي يرى الدولة قريبة الشبه بالإنسان، فهي بالدقّة تشبه بدنه، فكلّ ما يلزم للروح الإنسانية يحتاجه النظام السياسي أيضاً، والعكس صحيح أيضاً، إنّ تشبيه الإنسان بالدولة وبالنظام السياسي أمر واضح لكلّ من راجع كتاب معراج السعادة.

يقول النراقي في هذا الصدد: «تعتبر القوى الأربع ـ وهي العقل، والغضب، والشهوة، والوهم ـ بحكم القوّاد والرؤساء وعمّال البلاد، وما عداها فتعمل تحت اختيارها وأمرها... وأحد هؤلاء القوّاد هو العقل، وهو وزير الملك الذي هو عبارة عن (الروح) الذي لا يتجاوز ما يراه العقل ويستصوبه، ولا يتخلّف عن أوامره ونواهيه لتنظيم المملكة».

«والقوّة الثانية، الشهوة التي هي كعامل الخراج طمّاع متّهِم للآخرين بالكذب، فضولي ومخلّط، وتسعى هذه القوة دائماً للسيطرة على الروح، لتجعل الإنسان ـ كالبهائم وذوات الأربع ـ غارقاً في بحر الشهوات، فيمتثل بكلّ ما تأمره غريزة الأكل والشرب

والجماع والمركب والملبس والمسكن وغيرها... والقوة الثالثة، الغضب الذي هو كرئيس الشرطة متهوّر شرير متعجّل، وهي ـ أي القوة الثالثة ـ تتطلب القتل والضرب والإيذاء والبغض والعداوة»، «والقوة الرابعة، الوهم وشغلها المكر والخديعة والحيلة والفتنة والخيانة، ويخطّط الوهم للاستحواذ على سلطان المملكة ليجعله تابعاً له»[١].

فاذا استبعدنا ـ بشكل مؤقت ـ من بين هذه القوى القوة الواهمة والتي تتجسّد فضيلتها في العدالة، فإنّ القوى النفسانية المهمّة الباقية عبارة عن:

١ ـ القوة العاقلة، وفضيلتها في الحكمة.

٢ ـ القوة الغضبية، وفضيلتها في الشجاعة.

٣ ـ القوة الشهوية وفضيلتها في العفّة.

وفي ضوء التطابق الموجود بين نفس الإنسان والنظام السياسي، تغدو أهم الطبقات والفئات في النظام السياسي عبارة عن:

١ ـ الحاكم أو الحكّام، وفضيلتهم الحكمة.

٢ ـ العسكر والحرس، وفضيلتهم الشجاعة.

٣ ـ أرباب الأعمال والحرف، وفضيلتهم العفّة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ تركّب النظام السياسي والنفس الإنسانية من هذه القوى والعناصر لا يعني تأطّرهما بها خاصّة دون غيرها من القوى والمؤثرات، بل بمعنى أنّ هذه القوى هي أهمّ القوى وأبرزها، فالعدالة ـ وهي أعلى الفضائل الخلقية والاجتماعية، والضامن لسعادة الفرد والمجتمع ـ يعتبرها النراقي المنسّق بين هذه العناصر والقوى، بمعنى أنّ أعلى جزء ـ في المجتمع أو نفس الإنسان ـ يحكم الأجزاء جميعها التي دونه، كما أنّ كلّ جزء من هذه القوى يعمل في دائرته الخاصّة به، والتي تعتبر تجسيداً لكماله[٢]، فالعدالة ـ إذاً ـ أن تعمل كلّ قوّة أو فئة بوظيفتها وواجبها، ولذا

(١) معراج السعادة: ١٩.

(٢) وللتذكير نورد الأبيات التالية:

كان لكلّ قوة فضيلتها الخاصة بها.

من هنا، ينظر النراقي إلى العسكر والشرطة من جهة وإلى أرباب المهن والحرف من جهة أخرى بعين المساواة من حيث انقيادهم وطاعتهم للحاكم، فكلاهما تابع بشكل مباشر لأوامر الرئيس، فلا حكومة للعسكر على أصحاب الحرف والأعمال، وثمّة في الوقت نفسه فوارق ذاتية في القابليات، تدعو بعضهم إلى اختيار المهن العسكرية، وبعضهم الآخر إلى امتهان أعمال أخرى، فنسبة العسكر إلى غيرهم من ذوي الحرف والمهن كنسبة ذوي الحرف والمهن بعضهم إلى بعض.

وعليه، لا يرى النراقي ـ وخلافاً لأفلاطون ـ سلطةً لطبقةٍ على أخرى، بل الذي يراه طاعة طبقات المجتمع كافّة للحاكم أو للهيئة الحاكمة الذين يتمتّعون بخصوصيات تميّزهم عن غيرهم، وهذا هو المقصود بالعدالة.

وقد أسلفنا سابقاً أنّ النراقي ذكر ـ في معرض حديثه عن أهمية تأسيس النظام السياسي ـ ضرورة بعث الأنبياء وإرسال الرسل المنصوبين من قبل الله سبحانه وتعالى، مستدلاً لوجوب ذلك عليه سبحانه من ناحية عقلية بما سبق من البراهين عليه، ويمتاز الأنبياء ـ إضافةً لأفضليتهم وتقدّمهم على أفراد النوع الإنساني عموماً ـ بارتباطهم بمصدر الوحي الإلهي، وهم الحكّام على المجتمع.

أمّا من هم «الحكّام في زمن الغيبة»؟ فقد كتب النراقي عن هذا الموضوع قائلاً: «... لّما وقفتَ على شرف العدالة وفضلها، وعرفت أنّها التسوية بين الأمور المختلفة

أجل، إنّ لكل عمله ومهارته الخاصة
ولكل شخص ما يناسبه من السياسة
إنْ ترك الحقّ الإنسان وما يعمل
ولم يشغله بعمل خاص
فإنّه سوف تُتْرك أعمال ولا يتولاها أحد
فيؤدي ذلك إلى اختلال النظام

والاعتدال بين الإفراط والتفريط بالتزام الحدّ الوسط، فاعلم أنّ العدالة إمّا هي في الأخلاق والأفعال، أو في العطايا وقسمة الأموال ومعاملة الناس، أو في سياستهم وإدارة أمورهم، وفي كلّ هذه الموارد فإنّ العادل هو من يميل عن الإفراط والتفريط إلى الاعتدال، فيسعى إلى المساواة ووضع الأمور في الحدّ المتوسط لها، ولا شكّ أن هذا يتوقف على معرفة (المتوسّط) في هذه الأمور وطرفي الإفراط والتفريط فيها، ومعرفة كلّ ذلك أمر شاقّ وعسير ولا يقدر عليه كلّ أحد، فهو يتوقّف على معرفة ميزان العدل الذي تقاس به الأمور وتوزن زيادةً ونقيصة، كما أنّ معرفة الزيادة والنقيصة في كلّ أمر تتوقف على ميزان يوزن به ذلك الأمر، والميزان العدل الوسط في كل أمر ليس هو إلاّ ميزان الشريعة الحقّة الإلهية، وطريقة السنّة النبوية النابعة من مصدر الوحدة الحقيقية، فـ(ميزان العدل) هو النافذ في جميع الأمور والمتكفّل ببيان جميع مراتب الحكمة العملية، فيجب على (العادل الحقيقي) أن يكون حكيماً عالماً بقواعد الشريعة الإلهية، عارفاً بالنواميس النبوية»[1].

ويعتبر هذا المقطع من كلامه غايةً في الأهمية، حيث يعتبر العدالة فضيلةً فوق الفضائل يتحلّى بها الفرد والمجتمع معاً، وتكون مصدراً لسعادة الجميع، والعدالة عند النراقي ـ كما سبق وأسلفناه ـ عبارة عن الطاعة المطلقة من قبل قوى النفس عمومها للعقل، وهي عبارة أيضاً عن انقياد الناس جميعهم والطبقات عمومها للحاكم العادل، ولكن ينبغي إضافة أمر جديد في ضوء النصّ المتقدّم، وهو عبارة عن أنّ تحديد المعيار للحدّ الوسط وملاك العدالة يتطلّب من الحاكم ومن الناس المعرفة بقانون الشريعة الربانية والسنّة النبوية، باعتبار أنّ الشريعة هي ميزان العدل الوحيد في الأمور جميعها، والمتكفّل لبيان مراتب الحكمة العملية كافّة، فإذاً التزام الحدّ الوسط والعدالة الحقيقية تستلزم ـ عند النراقي ـ معرفة الشريعة.

---

(١) معراج السعادة: ٤٦.

ومن الجليّ أنّ تطبيق النظام الصحيح في المجتمع يتوقّف على تحلّي الطبقة الحاكمة بالعدالة الحقيقية، ليكونوا عدولاً حقيقيين، أو أن يتصـدّى لأمـر الحكومة من هو عادل واقعاً وحقيقة.

والحاصل: إن أمر الحكومة في عصر الغيبة منحصر بالطبقة العادلة من المجتمع؛ وذلك لأنّ الأكثرية غير قادرةٍ على درك الشريعة بشكل كامل، فلا بد أن يكون ذوو الصلاحية والأهلية لأمر القيادة والحكومة معدودين بعدد الأنامل، وأهمّ ما يمتاز به العادل الحقيقي ـ في مفهوم النراقي ـ معرفته بقواعد الشريعة التي تمكّنه من تحصيل ميزان العدالة، فيكون بذلك الأجدر بإصلاح قواه وتهذيب صفاته وسجاياه، كما أنه هو المؤثر الوحيد القادر على إصلاح نفوس الآخرين، لأنّه قادر على إصلاح نفسه.

يقول النراقي: «إعلم أنّ من لم يتمكّن من إصلاح نفسه، ولم تظهر العدالة في مملكة بدنه، فهو عاجز عن إصلاح غيره وبسط العدالة بين الناس، وليس له أهلية إدارة منـزله كما ليس له القدرة على سياسة الناس وإدارتهم، فلا يليق لرئاسة بلد ولا سيادة مملكة، أجل كيف يقوى العاجز عن إصلاح نفسه على إصلاح غيره؟.. فإذاً كلّ من يتمكّن من إصلاح نفسه وقواه والتنـزّه عن الإفراط والتفريط.. والأخذ بالجادّة الوسطى، فإنّه قادر على إصلاح غيره، وخليق بالرئاسة والخلافة عن الله سبحانه وتعالى في الأرض، فإذا تولّى مثل هذا الشخص أمور الرعية وأمسك بزمام أمرها صلحت بذلك جميع المفاسد، وعمرت البلدان، واستنارت الأقطار، وسالت الأنهار وأغدقت بالمياه، وجرت العيون، وكثرت الزروع والثمار، وازداد نسل بني البشر، وعمّت بركات السماء الأرض، وهطلت الأمطار»[1].

الحكّام في عصر الغيبة

الحصيلة العامّة المستخلصة من مراجعة نظرية النراقي أنّ إصلاح الأمور في زمان

---

(١) المصدر نفسه: ٥١.

الغيبة يتمّ عبر تطبيق العدالة الحقيقي بشكل عام، والعادل حقيقةً هو القادر لوحده على تطبيقها، وهو الفرد أو الجماعة العارفة بقواعد الشريعة، والفقه هو العلم الوحيد المتكفّل بمعرفة الشريعة و«استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية»، فموضوع علم الفقه استنباط الأحكام الشرعية، والفقهاء هم الوحيدون الذين يمكن أن يتصدّوا لذلك، لعلمهم بقواعد الشريعة الإلهية، ونواميس السنّة النبوية.

وهم الذين يشخّصون معيار العدالة الحقيقية، فهم مصاديق العادل الحقيقي، وبمقدروهم تطبيق العدالة وإصلاح المجتمع. وهذا ما يمكن التعبير عنه بصياغة كليّة كالتالي: إنّ إصلاح المجتمع ـ عند النراقي ـ مشروطٌ بتطبيق العدالة، وهذا ما لا يتمّ إلاّ بأن يكون الحاكم على المجتمع فقيهاً، أو يتولّى الفقهاءُ الحكومة.

وفي ضوء هذه النظرية، لا بدّ وأن تكون إدارة أمور الدول والبلدان جميعها بيد الفقهاء، فالفقهاء أفضل من يتولّى أمور الناس ويدير شؤونهم، فالصلاحيات التي أسّسها النبيﷺ في النظام السياسي الإسلامي ثابتة له وللإمام من بعده، وهي ثابتة للفقهاء في عصر الغيبة: «إذاً يمكننا القول ـ والتوفيق من الله ـ إنّ كليّة ما للفقيه العادل توليّه وله الولاية فيه أمران:

أحدهما: كلّ ما كان للنبي والإمام ـ الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام ـ فيه الولاية وكان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلاّ ما أخرجه الدليل عن إجماع أو نصّ أو غيرهما.

والآخر: كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بد من الإتيان به ولا مفرّ منه، إمّا عقلاً (أعمّ من العرف والعادة) من جهة توقّف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع، أو نفي ضرر أو إضرار، أو عسر أو حرج، أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورود الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفته لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن ـ أي واحد لا بعينه ـ بل علم لابديّة الإتيان به أو الإذن فيه، ولم يعلم المأمور به

ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه، والإتيان به»[1].

إن مبدأ حكومة الفقيه العادل ركن مهم وحاسم في الفكر السياسي عند النراقي، ولكي ندركه بشكل دقيق ينبغي التوقّف عند مفهوم (الفقيه العادل)، ومعرفة مصداقه، فالتفسير الذي يقدّمه النراقي لهذا المفهوم يختلف عن المعنى الاصطلاحي الذي نعرفه اليوم عنه، فإنّا عندما نتحدّث اليوم عن الفقه أو الفقيه فإنّ الذي يتداعى الى الذهن موقف الفقيه بين تجاذبات الحياة الاجتماعية وتطوّراتها من جهة، وحالة الانكفاء والعزوف عن الحياة التي يدعو إليها دعاة العرفان من جهة أخرى، بيد أنّ التعريف الذي يقدّمه النراقي عن الفقيه يختلف عن هذه الصورة تماماً، فهو يفترض في شخصية الفقيه الإحاطة العلمية التي تتوفر ـ إضافة لتخصّصها الفقهي ـ على إلمام جيد بالنظريات السياسية والاجتماعية بل وحتى الاقتصادية، فإن دائرة الفقه الحقيقي دائرة وسيعة تشمل الأبعاد السياسية والاجتماعية للعصر، والفقيه ـ فيما يراه النراقي ـ هو العارف بقضايا العصر الواقف على حوادث الزمان، ويستفاد هذا المطلب بشكل واضح من مواضع عديدة من كلماته التي نقلناها سابقاً، ولذا فإنّ حكومة الفقيه العادل أفضل أنواع الحكومات في زمان الغيبة، وهي خير بديل وخليفة لحكومة النبي صلى الله عليه وآله.

والحاصل: إنّ النراقي يعتبر تقلّد الفقيه العادل أو الفقهاء العدول لزمام الأمور، باعتبارهم الخبراء العارفين بأصول القوانين، خير ضمان لحفظ مصالح المجتمع؛ لأنّ الفقيه هو الشخص الوحيد الذي يمتلك القدرة على استنباط العلّة وتشريع القوانين مورد حاجة المجتمع، وكذلك دستور النظام السياسي، فهو الأقدر على درك روح القانون وتشخيص موارد الإبهام في بعض الحالات التي لم ينصّ القانون عليها؛ وذلك بشمول بعض الإطلاقات لها وعدم التأطّر بحدود الألفاظ ودوائرها الضيقة، فالأمر موكول إلى خصوص هذا الصنف من الواقفين على عمق القانون وروحه، ويطبقونه بما

---

(١) عوائد الأيام: ١٨٧ ـ ١٨٨.

توجبه مقتضيات الزمان من دون مسّ بروح القانون أو تلاعب فيه.

مراتب الحكّام في عصر الغيبة

إنّ الحكومة المثالية ـ كما يرى النراقي ـ في عصر الغيبة هي التي يكون زمام الأمور فيها بيد الفقهاء العدول، وقد أسّس النراقي لذلك قاعدتين عامّتين في العائدة رقم (٥٤) من كتاب (عوائد الأيام)، بحيث لا يمكن فهمهما إلاّ في ضوء ما ذكرناه من فكره السياسي.

والأمر الآخر الذي له أهميته وتجدر الإشارة إليه، أنّ النراقي يرى أن ضرورة حكومة الفقهاء أمر ثابت بالدليل العقلي، ولا علاقة له بالبحث الكلامي، واعتبارهم نواباً عن الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ لأنها الصياغة الفضلى لنظام الحكم في المجتمعات الإسلامية جميعها ـ سواء كانت سنيّةً أو شيعية بل وحتى المجتمعات غير الإسلامية ـ وإن كانت طريقة فقهائنا في الاستنباط تعتبر طريقة خاصّة باعتبار أنها تقوم على أسس تنبع من طبيعة المذهب الإمامي.

من هنا، يمارس النراقي هذه الطريقة من الاستدلال في كتابه العوائد، إلاّ أنّه لا يقف عند حدّ التنظير لصيغة نظام الحكم، بل يحاول ـ كأي مفكّر سياسي يعيش هموم تطبيق النظرية ـ معالجة إشكاليّات الواقع، فنجده يسعى جاهداً إلى المقاربة بين نظريته وبين الإشكاليات السياسية للواقع الذي عاصره ليخلص إلى نظرية «السلطان العادل»، ويرى النراقي نفسه ـ انطلاقاً من موقعه الفكري والعلمي ـ أمام مهمّة علمية كبيرة ـ كما يشير إليها أرسطو أيضاً[1] ـ ؛ لأنه في الوقت الذي يتعيّن عليه بيان نوع الحكم الذي يجب تطبيقه باعتباره الصياغة المثلى، وبيان خصائصه ـ على فرض عدم وجود معوقات في طريقه ـ فإنّه ينبغي عليه أيضاً بيان أفضل صياغة عملية للحكم يمكن تطبيقها وممارستها في العصر الحاضر، وماهية نوع الحكم التي يتقبلها طبع كلّ قوم وكلّ أمّة،

---

(١) أرسطو، السياسة: ١٥٥٠ ـ ١٥٥٦، ترجمة حميد عنايت، طهران، سپهر، ١٩٨٥م.

وبيان السُبل العملية الكفيلة بتطبيق ذلك.

فينبغي الأخذ بأبعاد القضية وجوانبها كافّة، ثم تحديد أفضل الصيغ للحكم، بحيث يسهل تطبيقها من الناحية العملية، كما ينبغي عليه تحديد الإشكاليات التي تواجهها حكومة عصره التي تفصل بينها وبين الحكومة الأنموذجية التي يدعو إليها مسافات طويلة.

لقد أدرك النراقي أنّ الحكومة الإيرانية التي عاصرها ـ والقائمة على النظام الملكي ـ ضاربةٌ بجذورها في تاريخ الأمة الإيرانية وتعتبر طبيعية للحكم هناك. كما كان يدرك أيضاً أن ترك العادة مرض عضال، وأنّ تعريض البناء القائم للانهيار وإقامة نظام آخر ليس بالأمر السهل، ولذا نجده يطلق ـ إلى جانب فكرة ولاية الفقيه ـ فكرة حكومة السلطان العادل، فيحرّر أكثر كتاباته إلى سلطان عصره فتح علي شاه بما يتماشى والأعراف الموجودة في ذلك العصر، محاولاً من وراء ذلك كلّه جعل ملك القاجار سلطاناً عادلاً متحلّياً بالأدب والتربية الإسلامية، ويمكن المقارنة بين موقف النراقي وفتح علي شاه، وبين أفلاطون وديون حاكم سيراكوس، وبين أرسطو والإسكندر المقدوني.

فكرة السلطان العادل

لـمّا كـان تحقّق الفضيلة لدى الفرد أو المجتمع منوطاً ـ على نحو الحصر ـ بإقامة العدالة، كما ألمحنا لذلك قبل سطور، فإنّ الذي يأخذ على عاتقه تحقيق ذلك هو العادل الحقيقي، وقد قرن النراقي بين إقامة العدالة وبين درك الشريعة، فالأساس هو العدالة، وهي تنتهي في تعريفها وبيان حقيقتها إلى الشريعة، فلو أردنا إجراء العدالة على صعيد الفرد أو المجتمع بشكل دقيق وكامل فلا بد من السعي لتطبيق الشريعة في المجتمع بشكل دقيق، فإنّ تحقيق العدالة مرهون بتطبيق الشريعة، فالسرّ الكامن وراء ما يطرحه النراقي في حكومة الفقهاء إنما هو الاعتبار المذكور من معرفة الفقهاء بمعايير العدالة

لتحقيق العدالة الحقيقية.

إنّ تصدّي الفقهاء مباشرةً لأمر الحكومة وإجراء الأحكام الإسلامية وإن كان أفضل أنواع الحكم في زمان الغيبة، إلاّ أن تطبيق العدالة الحقيقية في المجتمع واتّصاف المجتمع بها لا يتوقف على تحوّل الجميع إلى فقهاء، فإنّ الغرض المهم ليس العلم بالشريعة وملاك العدالة، بل المهم هو العمل بمقتضى ذلك وتطبيقه؛ إذ كما قد يتحقّق العلم بالشريعة للبعض بطريق الاجتهاد تارةً أو التقليد لغيرهم تارةً أخرى، كذلك يمكن تحصيل معيار العدالة الحقيقية بطريقين: الأول طريق الاجتهاد والفقاهة، والثاني طريق التقليد، وإن كان أقلّ فضيلةً من الاول، بحيث يمكن اللجوء إليه في حال الضرورة.

وبهذا نخلص إلى أنّ إقامة النظام السياسي لا يتوقّف على حكومة الفقهاء أو الحكّام الفقهاء، بل يمكن الالتجاء إلى الطريق الآخر، فيتصدّى لأمر الحكومة من يقلّد الفقهاء ويرجع إليهم ليطبّق آراءهم، هذا الطريق وإن لم يكن كالأول في الفضل إلاّ أنّه طريق جيد في نفسه، فلا دليل على عدم إمكان إحراز ملاك العدالة الحقيقية عن طريق التقليد، فكما يمكن إجراء ذلك بالاجتهاد يمكن كذلك بالتقليد، وكما يمكن تطبيق العدالة في المجتمع بطريق الاجتهاد يمكن تحقيقها أيضاً بطريق التقليد.

يرى النراقي أنّ أقرب طريق إلى الواقع لتحقيق العدالة في المجتمع وبين الناس هو معرفة الحاكم بأحكام الشرع وقوانينه.

لقد استثمر النراقي تقليد السلطان فتح علي شاه القاجاري له ورجوعه إليه في الرأي ليتقرّب منه ويحمله قدر المستطاع على العمل بالشرع ومراعاة العدالة، ويوضّح له أنّ أهمّ الوظائف التي يجب عليه العمل بها هو تطبيق العدالة، وتطبيقها ـ الذي هو عبارة عن العمل بالشريعة ـ يضمن شرعية السلطان. ويذهب النراقي مؤكّداً على أن العدالة أمر واحد، فكلّ تجاوز لها وتعدٍّ عنها يكون ظلماً، فإذا أمكن للسلطان التحلّي بالعدالة وتطبيقها في المجتمع صار ظلّ الله في الأرض؛ وذلك لأنّ العدالة ـ كما قلنا ـ أمر واحد،

«وكلّ أمر واحد وكلّ وحدة في عالم الإمكان فهي ظلّ لوحدته سبحانه، كما أنّ كلّ وحدة حاصلة في الأمور المتباينة فإنّها أثر من آثار وحدته»[١].

وفي ضوء ذلك، لا مسوّغ لسلطان كلّ من يتقلّد زمام الأمور بأي سبب كان أو بالغلبة والقهر والقوة، فالشرعية منوطةٌ بتطبيق الشريعة التي هي أساس العدالة ومعيارها الحقّ، فليس كلّ سلطان ظلّ لله، بل هو خصوص العادل، السلطان الذي يجعل العدالة والشريعة نصب عينيه ويمتثل لآراء مقلَّده وأوامره، فمثل هذا هو السلطان الحقّ، كما أنّ السلطان العادل سبب لظهور البركات والخيرات الكثيرة في مجتمعه وبلاده.

يقول النراقي: «العدالة ـ بالمعنى الأخص ـ عبارة عن حبس النفس عن إلحاق الظلم بالناس، ودفع ظلم الغير عنهم قدر المستطاع، وإقرار كلّ ذي حق على حقّه.. وهي المقصودة بهذا المعنى في الروايات الشريفة والآيات الكريمة، وشرف هذه الصفة خارج عن حدّ الوصف، وفضلها فوق مستوى البيان، فهي تاج وهّاج تزيّن رأس كلّ سلطان وتشرّفه بالوصول إلى منصب ظل الله، وخلعة ثمينة تكتسي بها لياقة كل سلطان، وتحبى من بين جميع الخلائق برتبة جليلة وعالية، وهي كونه ملاذاً وكهفاً للعالم. وأنى لنا أن نتمكّن من بيان شرف صفةٍ قد أنيط بها نظام نوعٍ هو أشرف أنواع الأكوان وقوام لوجود سلسلة بني آدم الذي هو أفضل أبناء العالم...»، «وهذه الطائفة (النوع الإنساني) لما كانت حياتهم قد نسجت من الشهوات واشبعت بها وطال بهم الأمل فكلّ واحد منهم مستعدّ ـ من أجل الوصول إلى مقصوده ـ لارتكاب أنواع الفساد، ويسعى به ذلك للانحراف عن جادّة الاستقامة والصواب، ومن هنا يمدّ الطامعون عين الطمع إلى أموال العجزة، ويبسط الأقوياء يد العدوان عليالفقراء، ولهذا السبب تتلاشى الحياة، وتقصر اليد عن نيل المقصود، وهو إعمار الآخرة، فكان من اللازم وجود رئيس

---

(١) معراج السعادة: ٤٥.

مطاع ومقدَّم لازم الاتّباع يلوذ به الفقراء من شرّ الأشرار، وينعمون بنعمة عدالته، ولذا فإنّ الحكيم على الإطلاق ـ لفرط رحمته وإشفاقه بخلقه ـ قد جعل لكلّ دولة رئيساً ولكلّ ملة أميراً، ليرعى ـ ساهراً ليل نهار بعين الحب ـ أوضاعهم ويحرسها؛ لكي لا يدع يد الجور المعتدية تخدش بظفرها حال المعدمين، ولكي لا تعمل فأس أهل الفساد الظالمة بنخل الفقراء لاجتثاثها، فسلاطين العدالة منصوبون من قبل حضرة مالك الملك لرفع الظلم، وحراسة عرض ومال أهل العالم، متميزون على جميع الخلائق ومشرّفون بشرف منصب ظل الله، ليقيموا أمر معاش العباد ومعادهم ويحفظوا حياتهم»[1].

إنّ مقارنة كلام النراقي فيما يرتبط بضرورة تأسيس النظام السياسي من قبل الأنبياء[2]، بما نقلناه آنفاً ينتهي إلى مؤدّى واحد، فكلامه في الموضعين متقارب، فالسلطان العادل يأخذ على عاتقه في ظل توجيه الفقهاء وتقليدهم وظيفة الأنبياء في بناء النظام السياسي.

ويمكن تقسيم نوع الحكومة المطلوبة طبقاً لسلسلة مراتب المطلوبية ـ ومع الأخذ بنظر الاعتبار رأى النراقي في الحكومة والقيادة ووظائف الحاكم في إقامة النظام السياسي ـ إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ حكومة الأنبياء والمعصومين عليهم السلام.

٢ ـ حكومة الفقهاء والعدول.

٣ ـ حكومة السلاطين العدول المقلّدين.

ويرى النراقي أنّ العدالة فضيلة لا يقتصر فضلها على نظم أمور الفرد والمجتمع فحسب، بل إن وجود مجتمع يقوم على العدالة يزيد ويبارك في مواهب الطبيعة، بل حتى ما يعقد عليه السلطان قلبه من تطبيق العدالة وإصلاح نفسه أو عدمه له دور في

---

(١) المصدر نفسه: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٢) سيف الأمّة: ٤٥.

عمران البلاد أو خرابها، لهذا يقول النراقي بهذا الشأن: إذا أمسك السلطان العادل بمقادير الأمور صلحت جميع المفاسد، واستنارت جميع البلاد وعمرت وأغدقت العيون والأنهار بالمياه، وازدادت الثمار ونسل الإنسان، وهطلت بركات السماء على الأرض ونزلت الأمطار النافعة، ولذا كانت عدالة السلطان من أفضل أقسام العدالة وأشرف أنواع السياسة، بل إن كل عدل متوقف على عدله، وكلّ برّ وخير منوط ببرّه وخيره.. بل حتى حسن نيته له دخل عظيم وتأثير تام في هذا الأمر، كما ورد بذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا تغيّر السلطان تغيّر الزمان»[1].

إذا كانت نية السلطان خيراً

فقد تنبت الأرض بدل التراب زرعاً

إنّ ما تعانيه الرعية من متاعب وسعادة

ينطق عن عدل الملك (أو ظلمه)[2].

ويظهر من النراقي بشكل جلي من خلال النصّ السابق وصفه لعدالة السلطان وبيان أهميتها إلى حدّ يربط فيه بين عدالته وبين الظواهر والقوى الطبيعية، كما أنّه يستفيد بشكل بديع في بحث عدالة السلطان من بعض الروايات ومن الفكر السياسي الإيراني القديم الذي يشير إلى أنّ مواهب الطبيعة، بل وحتى بقاء الدولة منوطان بعدالة الملك ونيته[3].

---

(١) نهج البلاغة، الكتاب: ٣١.

(٢) معراج السعادة: ٥١، ٣٥١.

(٣) انظر للمقارنة بين رأي النراقي في فكرة السلطان العادل وأهمية عدالة السلطان، ورأيه في فكرة نوعي السلطنة، والتضاد بين السلطان العادل والسلطان غير العادل في المعتقدات الإيرانية القديمة. فتح الله مجتبائي، المدينة الفاضلة لأفلاطون والملكية الأنموذجية في إيران القديمة: ١٢١ ـ ١٣٠، طهران، منشورات مؤسسة ثقافة إيران القديمة، ١٩٧٣م.

وهنا ننقل بالمناسبة إحدى حكايات (بهرام) أحد الملوك السلجوقيين التي نظمها الفردوسي أيضاً في إحدى قصائده، لتتضح المقارنة بين رأي النراقي في النص السابق مع الفكر الإيراني القديم:

لما تخلّف بهرام في الصيد عن رفقته الذين معه، وبقي لوحده يبحث عن مأوى له يأويه، نـزل بيـت أحد المزارعين، فقدمت له امرأة المزارع مستلزمات الخدمة والضيافة كافّة، ولم تدّخر شيئاً في ذلك، إلاّ أنّه انزعج عند المساء من كلامها ضدّ الملك، فصمّم على الظلم والجور بحقّ الرعية التي تجرأت بسبب عدله عليه:

قال بهرام في نفسه: أيها الملك الموحِّد
إذا كنت عادلاً فلن يهابك أحد
سوف أكون ظالماً في الأيام المقبلة
حتى يُعرف قدر العدالة من الجور
فأضمر في نفسه نية سيئة ولم ينم ليلته
وعندما أصبح الصباح وأراد المضيّف أن يهيء الطعام
لضيفه ذهبت زوجة المضيف إلى المرعى لتجلب الطعام
فجاءت بالبقرة من المرعى
ووضعت أمامها الزرع لتأكل
ثم مسحت على ضرع البقرة وقالت:
بسم الله الواحد الأحد
فوجدت الضرع جافاً من اللبن
فقالت لزوجها يا صاحب الدار
أظن أن رأي الملك قد تبدّل
وأصبح الملك ظالماً:
لقد كان يتطوّى البارحة
ولم يستطع الرقاد على الوسادة
ومن أجل ذلك جفّ اللبن في ضرع البقرة
ولم تعد فأرة الغزالة تعطي المسك
وظهر الزنا والرياء في العلن
وصار قلب العطوف كالحجارة
وفي وسط الصحارى تأكل الذئاب الناس
العقلاء يبتعدون عن غير العقلاء
ويفسد البيض تحت ولا يفرّخ

وكما أشرنا سابقاً مراراً، لا تقوم عدالة السلطان ـ عند النراقي ـ بشخص الحاكم، بل ترتبط بعدالة هي أسبق وأكبر نطاقاً ودائرة، وهي عبارة عن الشريعة الإلهية والسنّة النبوية، فإنّ السلطان العادل ليس أوّل عادل، بل إنه في أحسن الأحوال عادل متوسط، لذا يقول النراقي: ((إعلم أنّ علماء الأخلاق قسّموا العدول إلى ثلاثة أقسام: الأول: العادل الأكبر، وهو الشريعة الإلهية التي هي من قبله سبحانه، والصادرة منه للمساواة بين العباد. الثاني: العادل الأوسط، وهو السلطان العادل التابع للشريعة المحمديّة، وهو خليفة الأمة والشريعة، الثالث: العادل الأصغر، وهو الذهب والفضّة التي تحفظ المساواة في المبادلات والمعاملات، والتي أشار إليها سبحانه بقوله: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ**﴾ (الحديد: ٢٥)، فالقرآن هو الشريعة الإلهية، والميزان فيه إشارة إلى الدرهم والدينار، والحديد إشارة إلى سيف السلطان العادل الذي يهدي الناس إلى

كل ذلك بسب ظلم السلطان وجوره
لم يكن مرعى هذه البقرة سيئاً
ولم يكن مشربها رديئاً
فلماذا جفّ اللبن في ضرعها وتغيّر لونه؟!
فلمّا لاحظ بهرام هذه الحالة وتأثير الأفكار التي اختلجت في باله، عاد إلى صوابه وخجل وندم واستغفر الله، ثم صمّم على التزام العدالة.
ثم مسحت المرأة الصالحة الموحّدة على الضرع
وسمّت باسم الله وقالت:
أخرج ما في جوفك من لبن
فأخذ الضرع يدرّ
فناجت ربها: أيها المعين
قد جعلت الظالم عادلاً
لولاك لم يكن يحدث هذا الأمر العجيب
ثم قالت لزوجها: إنّ الظالم قد أبدل الظلم بالعدل.

الطريق المستقيم، ويحفظهم في أمورهم جميعها من الظلم والجور»[١].

وفي قبال هؤلاء العدول الثلاثة، ثلاثة أنواع من الظلمة الغاشمين: الأول: الظالم الأعظم، وهو الذي يأبى عن متابعة الشرع، وهو الكافر. والثاني: الظالم الأوسط، وهو الذي يأبى طاعة السلطان ولا ينقاد لأمره وهو الطاغي. والثالث: الظالم الأصغر، وهو الذي لا يلتزم بحكم الدرهم والدينار في المساواة، فيأخذ أكثر من حقّه ويعطي الغير أقلّ، وهذا هو السارق الخائن.

٤ـ أهداف الدولة ووظائفها

يعتبر النراقي البحث عن مبدأ نشوء المجتمع ـ سيما تشكيل النظام السياسي وانتخاب القيادة الربانية للنظام السياسي ـ عاملاً مؤثراً في اتضاح أهداف الدولة وما يترتب عليها من وظائف، وسنحاول أن نتعرض فيما يلي بشكل ملخّص إلى وظائف الدولة.

والملاحظ أنّ مقتضى طبيعة الإنسان تدعوه إلى نزاع مستمر مع أبناء نوعه، إلاّ أن هذا الجدل والنـزاع الذي ولّد معه البغض المتبادل بينهم صار سبباً لفكرة تأسيس الدولة والنظام السياسي في المجتمع، ووضع القانون وجعل القيادة الإلهية لضمان مقدمات السعادة الأبدية للإنسان، مضافاً إلى ضمانه لبيئة يتعايش فيها الانسان مع أبناء نوعه.

وعليه فإنه يمكن القول: إنّ الغرض من تأسيس الدولة هو تأمين الحياة الطيبة والفاضلة للناس، وليس تأمين حياة مادية جافّة وغير هادفة، فإنّ تحقيق السعادة والفضيلة في حياة آحاد الناس يعدّ من الوظائف القطعية للدولة الناجحة.

ويؤكّد الأنبياء والرسل الإلهيّون ـ إلى جانب تشكيلهم للحكومة ـ على أهمّ وظيفة لهم، وهي التربية والتعليم، قال النبي الكريمﷺ: «إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

---

(١) معراج السعادة: ٤٧.

بل إنّ أصل إقامة الدولة هو القيام بأمر التربية والتعليم، والدولة الموفقة هي الدولة المربية والمعلِّمة.

إنّ هدف الأنبياء من تأسيس الدولة والنظام السياسي الذي أقاموه كان تحقّق الأفعال الشريفة، وليس فقط إيجاد السلام والوئام بين الناس، وفي عصر الغيبة حيث يراعي الحكّام الحقيقيون معيار العدالة التي هي هدف الشريعة المحمدية، على الدولة القيام بهذا الواجب.

إنّ أهم وظيفة تقع على عاتق الدولة ـ برأي النراقي ـ إلى جانب إقامة النظم وتحقيق العدالة في المجتمع، إصلاح المعايب الخلقية للناس وغرز الفضائل النفسانية فيهم، وهذا هو الأساس في الدافع الذي يجعلهم يتحرّكون باندفاع مطلق لاتباع جميع التعليمات والتوجيهات الصادرة عن للدولة.

الدولة من منظار النراقي بمثابة مركز للتعليم الدائم والمستمر، تأخذ على عاتقها تربية الناس وتعليمهم وبثّ الفضائل الخلقية بينهم منذ بداية عهدها على الأرض وحتى اليوم الأخير منه.

ومن هنا، تختلف وظائف الدولة عنده اختلافاً واضحاً عمّا هي عليه في الفكر اليوناني الأفلاطوني والأرسطي من جهة، وعمّا هي عليه في الفكر السياسي الحديث كما عند جون لوك، وإن كان رأي كلّ من أفلاطون وأرسطو قريباً مما يراه النراقي من فكرة الدولة المربيّة، مع فارق أنهما يريان ملاك النظم الاجتماعي والحياة الفردية مبنيين على العدالة الثابتة عندهما بالعقل، فالدولة المربية التي ينظرانها هي الدولة العقلية، وأمّا الدولة التي ينظّر لها النراقي فهي الدولة الشرعية. وعلى كلّ حال فإنّ هذه الخصوصية المهمة والمشتركة بين الفكر اليوناني والفكر النراقي والتي تجعل من التربية والتعليم مشروليّة على عاتق الدولة أوجبت تقارباً بينهما سيما في بحثنا هذا.

وأمّا رأي جون لوك فإنّ له أهميّة خاصّة في هذا المجال؛ لأنه يبيّن الأسس التي تبتني عليها الليبرالية في إنجلترا، ويقوم عليها النظام السياسي الحالي في الولايات المتحدة

الأمريكية، إذ تتأطّر الحكومة الليبرالية من وجهة نظر لوك بالدفاع عن حقوق أعضائها عند تعرّضها للاعتداء فقط، فهو يرى: «أنّ الحكومة غير موظّفة بالرقابة على ألاّ يقع خطأ أو فساد من أحد أفراد المجتمع، بل موظّفة بأن لا تدع أحد مواطنيها يرتكب ما من شأنه التعدّي على حقوق المواطنين الآخرين». وهذا عكس ما يعتقده النراقي، حيث يرى أنّ من واجبات الدولة ـ إضافةً إلى منعها من وقوع تعدّي بعض المواطنين على حقوق بعض آخر ـ المنع أيضاً من وقوع المخالفات الشخصية، فكما يلزم على الدولة معاقبة السارق والقاتل عليها أيضاً معاقبة الزاني وشارب الخمر.

٥ ـ علاقة الدولة بالمجتمع والفرد

يتبنّى النراقي في مجال علاقة الفرد والدولة والمجتمع رأياً مخالفاً تماماً لما عليه الليبرالية في عهدها الحديث، سيما ما يتبنّاه لوك في هذا المجال، فهو رأي قريب ـ كما أشرنا لذلك سابقاً ـ من رأي فلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون على الرغم من وجود بعض الفوارق المائزة بين الرأيين.

إنّ الرأي الذي يفترض المجتمع الإنساني مجموعةً واحدة يرتكز على قاعدة أنّ البشر أساساً ـ وبمقتضى الطبيعة كما يعبّر أرسطو ـ يحتاج بعضهم إلى بعضهم الآخر؛ لأنّهم بحاجة في رقيّ حياتهم الفردية وتكاملها للعيش في اجتماع مع بني نوعهم، وهذا ما يستفاد من قوله: «... إنّ الوجود المدني والاجتماعي للإنسان أمر ظاهر وواضح، وكل مجموعة تتخذ لها مسكناً ومنـزلاً، سواء كان السبب هو توقف بقاء النوع ومعاشهم على ذلك، أو كان بمقتضى الطبع الإنساني، أو جريان العادة الربانية بذلك»[1].

فهناك فرق شاسع بين النظرية القائلة بأنّ الاجتماع الإنساني أمر طبيعي، أو أنّ معيّة الناس بعضهم لبعض أمر تلقائي لا بعقد اجتماعي مسبق، وبين النظرية التي تعتبر أفراد

---

(١) سيف الأمّة: ٤٥.

الإنسان مستقلّين بعضهم عن بعض، فهم أجزاء مفكّكون ولا رابطة تجمعهم. ويرى لوك أنّ أفراد النوع الإنساني يعتبرون أنفسهم وجوداً ذا قيمة أخلاقية قبل قبولهم بالعقد الاجتماعي كأساس للدولة والنظام السياسي، وبما أنّ الإنسان موجود كامل وعاقل وذو قيم أخلاقية لذا يمكنه إقرار عقد اجتماعي فيما بينه وبين الآخرين، بَيْدَ أنّ هذا العقد لا يغيّر فيه شيئاً؛ لأنه موجود كامل، نعم قد يترك بعض المؤثرات الإيجابية في وضعه الاقتصادي والرفاهي كالملكية مثلاً وغيرها.

وخلافاً لذلك، ذهب النراقي إلى افتقار آحاد المجتمع الإنساني بعضهم إلى الآخر، فالحياة الاجتماعية تمثّل ضرورةً لديهم لا بدّ منها، ومن أجل الوصول إلى موجودٍ يحمل مُثلاً خُلقية لا بد من اتّباع الشريعة، فالشريعة هي الهادي في الحياة الفردية والاجتماعية معاً، وذلك لوجود الرغبات والميول المؤثرة على الإنسان، والتي لا يستطيع العقل بمفرده أن يسيطر عليها ويوازن فيما بينها، لذا وجب بعث الأنبياء وإرسال الرسل.

وبهذا يختلف النراقي مع الفكر اليوناني في قيام الدولة وتأسيس المجتمع السياسي، فإنّ الدولة الصالحة على مختلف أنماطها وأنواعها ـ سواء كانت الحاكمية فيها للأنبياء أو للفقهاء أو للسلاطين المقلّدين لهم ـ هي دولة تابعة للشريعة بلا شك، ولا يعترف النراقي بالفكرة التي تبحث عن تقدّم أجزاء الدولة وتفوّقها على الأجزاء الأخرى المعبّر عنها في الفكر الحديث بالحاكمية، أي حاكمية بعض الأجزاء على غيرها؛ وذلك لأنّ مفاهيم العدالة والقانون والشريعة، والتي هي عبارة عن شيء واحد، مفاهيم ذات قيمة خاصّة، فالشريعة والقانون في الدولة التي ينظّر لها النراقي هما المرجع الأعلى في الدولة، فيما الحاكمية في الفكر الجديد تعني التفوّق على القانون، ولذا يرفض النراقي أيّ هيئة أو إرادة تحكم فوق القانون وخارج مداره؛ لأنّ ذلك معناه تهديد حاكمية الشريعة والقانون بالسقوط، فيما هما أمر حياتي لكلّ مجتمع، وقد يقال: إنّ الحكم للقانون، فالقانون هو الحاكم، لكن هذا رجوع أيضاً إلى ما قلنا من أنه لا حاكم أعلى من القانون، وهذا هو المراد.

وبالرغم من اعتبار النراقي ـ من وجهة نظره ـ الفقهاءَ العدول هم الحكّام على الإطلاق، إلاّ أنّ الفارق يبقى موجوداً بين ما يدعو إليه من الحاكمية المطلقة ـ إن صحّ هذا الإطلاق عليها ـ وبين فكرة الحاكمية الجديدة، فالنراقي وإن كان يعترف للولي الفقيه فوقيّته على القانون المدوّن إلاّ أنّ هذا ليس بمعنى أن الفقهاء هم الذين جعلوا هذا القانون من عند أنفسهم، بل مصدر الفوقيّة ينشأ من علمهم بالشريعة، هذا العلم الذي يمكّنهم من إدراك مجموعةٍ من الأصول والقواعد التي يجب في ضوئها مطابقة القانون عليها، فهؤلاء فوق القانون في الحدّ الذي يعترفون فيه بحاكمية الأصول التي تحكم هذه القوانين، ومن أجل الفهم الصحيح لهذه الفكرة قيل: إنّ وضع القوانين من قبل الفقهاء لا يعني أنهم مصدر التشريع والتقنين، بل هي مشتقة من قواعد مقرّرة وموجودة في الخارج، بحيث لا يرتبط وجودها وعدمها بوجود المقنّن والمشرّع، وعليه، فليس الحكم إلا لله وحده.

ويطلق مصطلح (الحاكم المطلق) في القاموس السياسي الحديث على الفرد أو الجماعة التي لها حقّ وضع القوانين طبقاً لما تمليه إرادتها وميولها، فلها إقرار القانون أو عدم إقرارها طبقاً لذلك.

وترتكز فكرة الحاكمية المطلقة في العصر الحاضر على افتراض أن يكون ثمّة حاكم مطلق يفوّض إليه تقنين كلّ ما يريده، فيخلع على جميع ما يريده ويراه ويطمح إليه ثوبَ القانون، وهذه هي المعبّر عنها بالقوة العليا، والتي يعتبرها هوبز من حق الحاكم الواحد أو المجلس الواحد، أو حق الأكثرية حسب تعبير لوك، فيما يخصّها روسو بإرادة الجميع.

إنّ الحاكم لا يتم تعيينه ـ في نظر النراقي ـ عن طريق تدخّل الشعب وانتخابهم له، إنما بتعيين قوّةٍ تفوق النظام السياسي، ألا وهي الإرادة الإلهية، وحتى في عصر الغيبة يستحقّ الحكّام الحقيقيون الحكم والنصب من قبل الشارع بنحوٍ ما (النصب العام) لتوفر الأرضية المناسبة والشروط اللازمة فيهم من العلم والعدالة.

الشيء الوحيد في نظرية النراقي الذي من المحتمل أن يكون قد أدّى إلى توهم حاكمية الشعب وحرّيته في التصرّف والاختيار هو دوره في اختيار الفقيه الحاكم، وربما استمدّت بعض النظريات الجديدة آثارها من هذا التوهّم، سيما نظرية انتخاب الإمام، فإنّ المصدر في هذه النظرية قد يكون هو ما ذكرناه، إلاّ أنّ التأمّل في نظرية النراقي كفيل ببطلان هذا التوهم، فقد كتب في العوائد: «يجب على العامّي الاجتهاد في تعيين الفقيه الذي يقلّده من بين أصناف الفقهاء من الأصولي والأخباري، والحيّ والميت، والأعلم وغيره، والمتجزّئ والمطلق، وطريق اجتهاده فيه سهل لا صعوبة فيه، ذكرناه في منهاج تقليد الأموات من كتاب مناهج الأحكام....»[1].

وقد تعرّض في مناهج الأحكام ـ المشار إليه ـ إلى طريق الاجتهاد، حيث ذكر هناك أن الذي يجب تقليده والرجوع إليه هو الفقيه العالم، وهو على أصناف: الحي والميت، الأصولي والأخباري، الأعلم والأدون، والأورع وغير ذلك... فاللازم على العوام أن يرجعوا بشكل عام فيما لا يعلمون إلى العالم، ومسألة تعيين الرجوع للعالم ـ كيفية الرجوع ـ غير واضحة، وهكذا مسألة تعيين المرجع، وعليه، يجب على المكلّف الرجوع إلى العلماء في تحديد المرجع، فإذا عجز العلماء عن ذلك وجب على المكلّف الرجوع إلى المرجعَين اللذين لا يجيز كلّ واحد منهما تقليد الآخر.

والحاصل: إنّ المرجع في الفرعيات واحد، فاذا كانت المسألة خلافيةً بين مرجعين، فإن أجاز له كلّ منهما تقليد المرجع الآخر تخيّر بينهما، وإن أجاز أحدهما دون الثاني قلّد الذي لم يُجز لأنه المجمع عليه، وإن منعاه من تقليد الآخر، سألهما المكلّف عن حكمه، وحينئذ فلا بد وأن يكون الجواب التخيير، فيصير تعيين أحدهما قطعياً وليس باب التقليد مسدوداً[2].

---

(١) عوائد الأيام: ١٩٢.

(٢) انظر: مناهج الأحكام، الورقة الأخيرة من نهاية الكتاب، الطبعة الحجرية.

هذا تمام ما يمكن الاستناد إليه من كلام المحقق النراقي في تحديد الطريق للوصول إلى الفقيه والمرجع، وإذا استطعنا تطوير هذه الفكرة إلى فكرة انتخاب الناس للفقيه في النظام والمجتمع فإنّ ذلك أيضاً لا يلتقي مع مفهوم الحاكمية الحديث من جهة، ولا مع بعض الآراء الجديدة في ولاية الفقيه التي تسعى للمصالحة بينها وبين بعض النظريات السياسية المعاصرة من جهة أخرى.

٦ ـ المجتمع والحكومة، النطاق الحقوقي

لا شك أن الحكومة التي يدعو إليها النراقي هي الحكومة الدينية الشرعية القائمة على أساس العدالة والشرع، والشارع الحكيم في الوقت الذي عيّن فيه الحاكم وأوجب على الناس اتّباعه وطاعته، رسم الحقوق الاجتماعية والحكومية أيضاً، وأوكل تحديد تلك الحقوق ـ بقسميها ـ إلى من بيده السلطة السياسية وهم الفقهاء العدول. وعليه فإنّ الشريعة التي شرّعت حقوقاً كثيرة للرعية وألزمت القادة والحكّام بتطبيقها والإلتزام بها، أرجعت الرعيّة ـ في الوقت عينه أيضاً ـ في معرفة حقوقها الفردية والاجتماعية وتشخيص حدودها ونطاقها من زاوية شرعية إلى الفقهاء العدول، أي الحكّام على المجتمع، فهم المصدر الوحيد ـ في نظرية النراقي ـ لتحديد الحقوق الاجتماعية والحكومية لا غير.

وبطبيعة الحال، فحريّ بمثل هذه النظرية أن تكون أساساً لنظام حكم مركزي ومقتدر بقيادة مرجعية مركزية ومقتدرة، لكن لا ينبغي الخلط بين هذه النظرية وبين نظرية الدولة الدكتاتورية، أي الدولة التي يحكمها شخص واحد حقيقي ويكون فوق مستوى المساءلة، بحيث تكون الحكومة ضامنةً للمصالح الشخصية لحكّامها حيث تتساوى الغاية من إقامة الحكومة مع التسلّط السياسي والاستئثار بالقرار السياسي[1].

---

(١) انظر للمقارنة: و. ت. جونز، أرباب الفكر السياسي ٢: ٤٢٠ ـ ٤٢٩، والمترجم إلى الفارسية تحت عنوان (خداوندان أنديشه سياسي)، ترجمة علي رامين، طهران، أمير كبير، ١٩٨٣م، وقد نقد

وبالرغم مما يمنحه النراقي من صلاحيات للطبقة الحاكمة التي يراها، إلاّ أن ذلك لا يتم إلاّ وفق معيار رئيس هو العلم، حيث: «يجب عقلاً رجوع العامي للعالم»، فبقدر ما يستنبطه ويعيّنه هؤلاء من حقوق بقدر ما يجب إطاعتهم فيه، بل إنّ الفقهاء الذين استنبطوا تلك الأحكام هم أولى بامتثالها والأخذ بها؛ لمكان علمهم واجتهادهم.

وعليه فصِرف اختصاص القدرات والإمكانات بيد الحاكم لا يخلق منه دكتاتوراً، لأن لازم ذلك أن تكون جميع النظريات المعاصرة دكتاتورية؛ وذلك لأنّ دكتاتورية كلّ نظرية منوطة بطبيعة الحاكم الذي تسخّر له هذه المقدّرات، ومنوطة كذلك بالأهداف التي تفوّض على أساسها مثل هذه المقدرات.

هذا ما أمكننا عرضه من النظرية السياسية للنراقي، ولا شك أنّ هذا المقدار غير كافٍ لصياغة نظريته في هذا المجال بشكل متكامل، وإنّما هي محاولة لتصوير لمحة عن الإطار العام لهذه النظرية.

والذي يبدو لي أنّ النتائج التي يمكن ترتيبها على إعادة صياغة الفكر السياسي لدى النراقي عبارة عن:

أولاً: المساعدة في فهم وتحليل نظريته في ولاية الفقيه التي طرحها في كتابه عوائد الأيام.

ثانياً: توضيح الفكر الحاكم على إيران خصوصاً من الفترة القاجارية فما بعدها، وبنحو آخر أيضاً إلى قيام الجمهورية الإسلامية، ذلك الفكر الذي لم يضمحل في إطاره العام رغم الصدمة الكبيرة التي تلقّاها في الحركة الدستورية.

ثالثاً: إنّ بإمكان ذلك أن يؤثر في ترميم فكرنا السياسي الحاضر، أو ليست الحياة المستقلة لأي نظام سياسي وهو يعايش المجتمعات والآراء والنظريات الموجودة بوصفه جزءاً من أجزاء الحياة العالمية، ويحرص على مواكبة العصر، بحاجة إلى فكر حيّ وحرّ

فيه المؤلف نظرية روسو في الإرادة الجماعية.

قائم على المنطق؟

إنّ الحياة المستقلّة والسياسة المستقلة تبتني على الفكر الحرّ، وإذا أُريد للفكر الحرّ أن يحافظ على استقلاله وحريته وحياته وتأثيره فلا بد وأن يواكب الزمن وأن يكون حاكماً عليه وسابقاً، ولا يتيسر هذا إلاّ في ظل الإصلاحات والتعديلات المستمرة للفكر وأركانه وأطره، وجعلها على محكّ المعطيات والمتطلّبات الزمانية، وهذا ما يحتاج إلى فكر حرّ وبالتالي إلى سياسة حرّة مستقلة، وفي غير هذا الحال سوف يكون موقفنا موقف المدافع الذي فوّت فرصة الهجوم والمبادرة، ومن ثم التراجع للاستتار خلف السواتر الدفاعية التي لا تقوى على المقاومة؛ لأنها قائمةً على أساس غير محكم من العقائد والأفكار لدى عامّة الناس، والتي لا تصلح أن تشكّل أساساً لفكر سياسي يراد له الحياة والديمومة؛ لأنّ ذلك طريق غير آمن ومحفوف بالخطر على المدى البعيد.

وعلى كلّ حال، إن مواجهة تحديات العصر لا ينبغي أن تخيفنا أو ترعبنا، فالطريق الوحيد للنجاح هو المثابرة والسعي الدائم في طريق الإصلاح العقلي والمنطقي للفكر الذي نؤمن به والذي يمثّل أرقى فكر يكفل سعادة الإنسان، لأن جذوره تمتدّ إلى الدين الإلهي، وهذا الطريق وإن كان محفوفاً بعقبات كبيرة، إلاّ أنّه الطريق الوحيد الذي يفترض بنا سلوكه.

ويعتبر تحليل آراء كبار السلف ونقدها من أهم الواجبات والمهام في هذا السبيل، أمّا البحوث والاستدلالات الكلامية فهي وإن كانت علاجاً مسكّناً ومحطات إقناع بشكل مؤقت إلاّ أنها تعتبر عابرة وغير دائمة التأثير، هذا مضافاً إلى أنّها سوف تضفي على فكرة ولاية الفقيه صبغة شيعية خاصة، وتحصرها في هذه الدائرة الضيّقة إذا ما قسناها بالدائرة الأكبر للمسلمين، بل ستغدو ـ من ناحية فكرية ـ قاصرةً عن الإجابة على تساؤلات المسلمين من غير الشيعة، رغم أننا لاحظنا ـ من خلال البحث السابق ـ أنّ نظرية ولاية الفقيه تمثل نظرية سياسية إسلامية تشمل جميع المجتمعات والمذاهب الإسلامية، فهي نظرية عامّة وعالمية.

إنّ تهذيب وترميم النظرية السياسية للنراقي في نطاق هذا البحث له أهميته الخاصّة به، حيث اتّصف هذا البحث بالحيادية وعدم اعتماد النقد كما لاحظنا؛ وذلك ليكون مناراً في هذا الطريق، فهذا هو المقصود وليست الدراسة النقدية، فهي خارجة عن قدراتنا، بل نسعى إلى دراسة نظرية ولاية الفقيه للنراقي في ضوء مجموع أفكاره وآرائه.

٧ـ النراقي والمراغي وتعدّد القراءات الفقهيّة لمقولة ولاية الفقيه

تركت آراء جعفر كاشف الغطاء في هذا المجال آثارها على الفقهاء الذين تلوه، فقد استند في مسألة ولاية الفقهاء إلى أصل فقهي خاص، إلاّ أنه أجاز في الوقت نفسه ـ انطلاقاً من اطّلاعه على المسائل السياسية ـ لفتح علي شاه بمزاولة بعض الأمور الخاصة بالإمام عليه السلام وبالمجتهدين من بعده، وعلى كلّ حال فقد كان أصله الخاص في الاستدلال على هذه المسألة منشأ ـ في الفترة التي أعقبته ـ لطريقتين ونظريتين متفاوتتين فيها.

فالفقهاء الذين كانوا على ارتباط بالمسائل السياسية، بادرت غالبيّتهم ـ عندما طرحت فكرة ولاية الفقيه ـ إلى الإيمان بها، وأثبتوا إطلاقها وعدم محدوديتها، وكان النراقي على رأس المبادرين إلى ذلك، وحيث يرجع الفكر السياسي في إيران في مبادئه وأسسه في تلك الحقبة التي عاصرها النراقي ـ من حيث طبيعته ـ إلى فترة قديمة، لذلك ـ أي لأجل الفترة التي كان ينتمي إليها الفكر السياسي آنذاك ـ شقّت مقولة ولاية الفقيه طريقها في فكر النراقي ومن تابعه إلى زمان الحركة الدستورية.

وقد كانت جهودهم تصبّ في إثبات الولاية المطلقة للفقهاء، حيث تمّت صياغة صلاحياتهم وحقوقهم جميعها ضمن قاعدة عقلية كلّية، صارت فيها بعد المدار والمحور في الاستدلال والاستنباط.

في المقابل، ثمّة فريق آخر من الفقهاء ممن كان بمعزل عن السياسة وملابساتها، عندما يصل بحث ولاية الفقيه يقتفي المنهج الخاص لكاشف الغطاء في معالجة النظرية،

فكان العمدة في بحثهم التركيز على شمول الأدلّة في هذه المسألة وتشخيص حدودها وأبعادها، لا في الموارد المستثناة من هذه القاعدة وهذا الشمول، وأبرز هؤلاء المير عبدالفتاح المراغي صاحب كتاب العناوين، الذين فرغ من كتابته بعد سنة واحدة من صدور العوائد للنراقي، كما ينقل فيه عن الأخير.

وعلى هذا الأساس، انقسم الفقهاء إلى تيارين متأثّرين بكاشف الغطاء وآرائه هنا، الفقهاء الذين يؤمنون بولاية الفقيه على إطلاقها، والفقهاء النافون لهذا النحو من الولاية، وقد مثّل كلّ من النراقي والمراغي أنموذجين بارزين لهذين التيارين. وسوف نقارن بين رأيي هذين الفقيهين، ولا نحسبنا بحاجة للإشارة هنا قبل الدخول في المقارنة إلى أنّ الخلاف بين الفريقين ليس في أصل ثبوت الولاية للفقهاء، بل في حدودها وأبعادها وصلاحياتها، ويتأثر هذا الاختلاف بالخلفيات والنظرات غير الفقهية لدى كلّ واحد من هؤلاء الفقهاء، فالمهتمّين منهم بالسياسة يستنتجون استنتاجاً يختلف في طبيعته عن غيرهم.

يحاول العلمان المذكوران ـ النراقي والمراغي ـ استعراض كلّ ما يطلق عليه دليلاً فقهياً من العقل والنقل والإجماع، كما يرجعان معاً إلى الأصل الذي يتمسّك به كاشف الغطاء وهو: «الأصل الأولي عدم ثبوت ولاية أحد من الناس على غيره؛ لتساويهم في المخلوقية والمرتبة، ما لم يدلّ دليل على ثبوت الولاية؛ ولأنّ الولاية تقتضي أحكاماً توقيفية، فلا ريب في أن الأصل عدمها إلاّ بالدليل»[1]، ويكمن الفارق بينهما في أنّ النراقي يؤسّس لقاعدتين كليتين وعقليّتين، يرتّب البحث في المسائل التي يبحثها جميعها

---

(١) مير عبدالفتّاح الحسيني المراغي، عناوين الأصول: ٣٥٢، الطبعة القديمة، وقال النراقي في العوائد: ١٨٥: «اعلم أنّ الولاية من جانب الله على عباده ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، وهم سلاطين الأنام وهم الملوك... وأمّا غير الرسول أو أحد من أوصيائه فلا شكّ أنّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد، إلاّ من ولاّه الله سبحانه أو رسوله أو أحد من أوصيائه على أحد... فيكون هو ولياً على من ولاّه فيما ولاّه فيه».

عليهما، فيما يرفضهما المراغي بتاتاً.

ويمكن لهذا الاختلاف أن يكون مائزاً بين هذين الفقيهين، وقد أشرنا قبل صفحات إلى القاعدتين المذكورتين، وسنذكرهما نصّاً بالتفصيل في الهامش، وذلك لأهمّيتهما[١]. والتأمل في هاتين القاعدتين يقودنا إلى الإذعان بأن القاعدة الثانية متضمّنة في الأولى ومؤدّية لها، وتتجلّى مصاديق الثانية في المناط الكلّي المذكور في الأولى، ويركّز النراقي في استدلاله بهذه القاعدة على ثلاثة أركان:

١ ـ الإجماع كما صرّح به كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم التسالم.

٢ ـ الروايات العديدة الدالّة على ذلك والتي ذكرها.

٣ ـ العقل.

وقد نقل من النصوص بعد الإجماع (١٩) رواية[٢]، ثم يستدلّ بعد نقل النصوص قائلاً: إن من البديهيات التي يفهمها كلّ عاميّ وعالم ويحكم بها: أنه إذا قال نبيّ لأحد عند مسافرته أو وفاته: فلان وارثي، ومثلي، وبمنـزلتي، وخليفتي، وأميني، وحجتي، والحاكم من قبلي عليكم، والمرجع لكم في جميع حوادثكم، وبيده مجاري أموركم وأحكامكم، وهو الكافل لرعيّتي، أنّ له كل ما كان لذلك النبي في أمور الرعية وما

---

(١) «المقام الثاني: في بيان وظيفة العلماء الأبرار والفقهاء الأخيار أمور الناس وأموالهم وما لهم فيه الولاية على سبيل الكليّة، فنقول وبالله التوفيق: إنّ كلّية ما للفقيه العادل تولّيه وله الولاية فيه أمران: أحدهما كلّما كان للنبي والإمام الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم فللفقيه أيضاً ذلك، إلاّ ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما. وثانيهما: إنّ كلّ فعل متعلّق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم، ولا بد من الإتيان به لا مفرّ عنه إمّا عقلاً أو عادةً، من جهة توقّف أمور المعاش أو المعاد لواحدٍ أو جماعة عليه وإناطة انتظام أمور الدنيا أو الدين به، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو حرج أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورد الإذن فيه من الشارع، ولم يجعل وظيفة لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن أي واحد لا بعينه، بل علم لابديّة الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه والإتيان به». عوائد الأيام: ١٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٥ ـ ١٨٧.

يتعلق بأمّته، بحيث لا يشكّ فيه أحد، ويتبادر منه ذلك، كيف لا؟ مع أنّ أكثر النصوص الواردة في حقّ الأوصياء المعصومين، المستدلّ بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة المتضمّنين لولاية جميع ما للنبي فيه الولاية، ليس متضمّناً لأكثر من ذلك، سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم أنهم خير خلق الله بعد الأئمة، وأفضل الناس بعد النبيين، وفضلهم على الناس كفضل الله على كل شيء، وكفضل الرسول على أدنى الرعية.

وإن أردت توضيح ذلك، فانظر إلى أنه لو كان حاكم أو سلطان في ناحية وأراد المسافرة إلى ناحية أخرى، وقال في حقّ شخص بعض ما ذُكر فضلاً عن جميعه، فقال: فلان خليفتي، وبمنـزلتي، ومثلي، وأميني، والكافل لرعيتي، والحاكم من جانبي، وحجّتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شك في أنه له فعل كلّ ما كان للسلطان في أمور رعية تلك الناحية؟ إلا ما استثناه، وما أظن أحداً يبقى له ريب في ذلك، ولا شك ولا شبهة[(١)].

وناقشه في ذلك معاصره المراغي، إضافة إلى نقده لما استدلّ به من نصوص، فقال: «وهذه الروايات لا دلالة فيها على الولاية، نظراً إلى أنها مسوقة لبيان الفضل لا لبيان الولاية، ولا نسلّم الملازمة بين الفضل والولاية، بمعنى كون كل فاضل وليّاً على مفضول، سيّما إثبات الولاية العامّة المطلقة التي نحن بصددها، نعم، كون كلّ وليّ فاضلاً قضى به قبح ترجيح المرجوح أو المساوي، وأمّا كون كلّ فاضل وليّاً فلا دليل عليه، والأخبار لا دلالة فيها على أزيد من التفضيل، وهو غير المدّعى، وليس بمستلزم له»[(٢)].

فالروايات التي استدلّ بها النراقي لا تمثّل دليلاً مستقلاً ـ عند المراغي ـ لإثبات الولاية المطلقة للفقهاء، بل هي واردة لبيان فضلهم ومقامهم، ولا ملازمة بين الأمرين،

(١) المصدر نفسه: ١٨٨.

(٢) عناوين الأصول: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

فاللازم في إثبات المطلوب إقامة الدليل المباشر عليه، ولا تصلح الروايات التسعة عشرة المتقدّمة دليلاً لذلك.. وهكذا يحاول المراغي من خلال هذه المناقشة زعزعة القاعدتين الكليتين اللتين أسّسهما النراقي وأشاد عليهما بناءه، ثم يخلص إلى القول مستنتجاً: «وبالجملة فالعمدة هنا الإجماع، وما مرّ من الأخبار على ما ذكرناه في بعضه، ولولا ذلك لما اقتضى كون الشيء مما لابد منه ثبوته على الفقيه، بل كان سبيله كسبيل الواجبات الكفائية، نعم لو أريد إثبات جواز مباشرة الحكّام أو وجوبها عليهم ولو كفايةً ـ وبعبارة أخرى عدم المنع عليهم في هذا التصرف ـ لأمكن إثباته على هذا الفرض، وهو ليس محلّ البحث، فتدبّر»[1].

وقد تابع الشيخُ الأنصاري المراغيَّ في مناقشاته عندما أخذ يشكك في الإجماع.. وبهذا فقد أجهز أتباع هذا المنهج على فكرة الولاية المطلقة للفقهاء، وذهبوا إلى تحديدها بحدود الأمور الحسبية.

لكن ـ وكما تقدّم ملاحظته في استدلال النراقي ـ مجرّد الفضل والمنـزلة الثابتة للفقهاء كافية في ثبوت الولاية، فلا يلزم بناءً على ذلك وجوب دلالة الأخبار عليها بالمباشرة، بل حتى لو كانت في مستوى الإشعار بفضلهم ومقامهم ـ وهو أدنى مستويات الدلالة ـ كفى ذلك في إثبات المطلوب.

وبناءً على ذلك ـ أي القبول بأنّ الفضيلة تستلزم الولاية ـ لا يستقيم ما ذكره المراغي من المناقشة في الاستدلال بالروايات، ولا ما ذكره الشيخ الأنصاري من المناقشة في الإجماع، فيبقى ما ذكره النراقي من الاستدلال باقياً على قوّته، رغم أنّ دلالة الروايات التي تمسّك بها لا تفيد أزيد من بيان فضل الفقهاء ومقامهم.

إن ملاحظة منظومة الفكر السياسي عند النراقي تنتج أن العقل يقضي ـ وبمعزل عن الروايات المذكورة ـ بلزوم أن تكون الولاية للفقهاء العدول، لأنّ العدالة وتطبيقها

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٦.

تُعدّان رأس الفضائل، ومعرفة العدالة منوطة بمعرفة الشريعة، فإذاً الفقهاء عدول، لأنّهم يتّصفون بأعلى الفضائل، والعقل يدرك أنهم منصوبون من قبل الشارع، ويدلّ على ذلك ما استدلّ به النراقي في القاعدة الأولى التي تقدّم نقلها[1]، وكذا المتبادر من أنّ للفقهاء جميع الصلاحيات الثابتة للنبي صلى الله عليه وآله.

وأما استدلال المراغي على أنّ مقتضى الروايات هو: «كون كلّ ولي فاضلاً، وأمّا كون كل فاضل ولياً فلا دليل عليه». فلا يمكن أن تصلح إشكالاً على نظرية النراقي؛ لأنّ النراقي لايرى ثبوت هذه الصلاحيّات لتمام الفقهاء في عصر واحد، بل هي لأفضلهم، وفي صورة التساوي فإنّ الناس يختارون أحدهم، وعليه فإنّ كلّ من يُنتخب إمّا لأفضليته أو لتساويه تثبت له جُملة الصلاحيات، وقد تعرّض النراقي بمنهج خاص لبيان الطريقة التي ينتخب من خلالها المرجع، وقد تقدّم شرح ذلك ونقله سابقاً.

الخلاصة

حاولنا في هذا المقال إعادة صياغة النظرية السياسية للفاضل النراقي لصقلها في منظومة الفكر السياسي.. وقد استفدنا في ذلك من مؤلّفاته الأخلاقية والفقهية، كما دعمنا ذلك ببعض المقطوعات من ديوان شعره بالفارسية.

لقد لاحظنا النراقي في كتابه معراج السعادة ـ الذي تأثّر فيه بالأخلاق الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية القديمة ـ يشبه الفكر اليوناني في النـزعة السياسية الأخلاقية، وتعتبر هذه الخصيصة من أهم ركائز هذا الفكر الأخلاقي.. حتى أنّ النراقي كتب سيف الأمّة وبرهان الملّة ردّاً على مارتن لوثر وپادري النصراني، حيث طرح فيه نفس هذه الأفكار التي تبنّاها.

إنّ ملاحظة المضمون الأخلاقي، الديني والسياسي لمعراج السعادة يكشف عن نمط

(١) المصدر نفسه.

خاص من الفكر السياسي يحفظ للعلم سيادته وموقعه المتميّز والمرموق. وينطلق النراقي من أن قوام المجتمع والفرد وديمومتهما مرهونتان بالعدالة، ليستدلّ على أنّ معطي العدالة ومصدرها الوحيد للناس هو الله تعالى. والشريعة ـ بناءً على ذلك ـ هي المعيار للعدالة، وتطبيقها هو الكفيل بتحقيق العدالة وحفظ سلامة الإنسان وديمومة المجتمع واستمراره، ومن هنا، فإنّ الذي له أهلية القيادة في عصر الغيبة هو العالم بالشريعة؛ أي الفقيه، وهذا ما استدلّ عليه النراقي في العوائد بشكل محكم ورصين.

كما يطرح النراقي أيضاً ما أطلقنا عليه هنا فكرة السلطان المقلّد، وذلك في حال عدم تهيؤ الأرضية المناسبة لتولّي الفقهاء السلطة بشكل مباشر، فنجد النراقي حتى في مثل هذه الظروف لا يستسلم للأمر الواقع وإنما يحاول جهد المستطاع جعل السلطان الحاكم تابعاً للشريعة وآراء الفقهاء؛ ليقلّل من وطأة الأزمات السياسية والاجتماعية.

إن النراقي وإن كان يميل ـ اضطراراً ـ إلى مثل هذه الفكرة، إلاّ أنّه يحرص على أن يكون هذا السلطان تابعاً للعدالة والشريعة المحمدية، وقد عبّر عن مثل هذا السلطان بالعادل الأوسط.

الدولة الدينية عند الإمام الخميني
قراءة في المفهوم القرآني

أ. إبراهيم سجادي(*)

ترجمة: السيد ربيع الحسيني

مقدّمة

تمتاز شخصية الإمام الخميني في المجتمع الذي انطلق منه بخصائص عديدة ومهمّة، منها: النظرة الدينية العميقة، الحضور السياسي القوي، هاجس الإصلاحات الإجتماعية، الصلابة، المعرفة والوعي، رسوخ الفكر الفلسفي والعرفاني و... رغم أن صورته السياسية غدت سمته المشهورة في الأوساط العالمية أكثر من الأبعاد الأخرى لشخصيّته، وقد أدّى نشاطه السياسي إلى إحداث تحوّلين عظيمين في عصره، أحدهما: تعديل القراءة الكلاسيكية للدين والنظر إليه بوصفه قادراً على إدارة المجتمع الإنساني، وثانيهما: القيام بتغييرات سياسية عميقة في إحدى البلاد الإسلامية الأكثر أهمية، وهي تغييرات أحدثت بدورها تحوّلاً في مسار الأحداث وبنية المعادلات السياسية في العلاقات الدولية العامّة.

(*) باحث في العلوم السياسية والاجتماعية.

وعقب ذلك، تصدّى فريقان من الباحثين في مراكز الدراسات العالمية لتحليل الأبعاد المختلفة لشخصية الخميني، فكره، اعتقاداته، رؤاه الفكرية ومناهجه.

المجموعة الأولى: المصلحون الباحثون عن منطلق فكري قادر على القيام بإصلاحات اجتماعية، وسياسية، ودينية وأخلاقية، في عصرٍ كان ضجيج دعاة المدارس الإلحادية المادية المنبعث من القوّتين العالميتين الكبيرتين ـ الشيوعية والرأسمالية ـ مانعاً عن سماعهم صوت الدين الإسلامي المفعم بالمعاني الإنسانية بكلّ أبعادها الأخلاقية، لكي يُقدموا على أساس الفكر الديني على مشروع تحقيق العدالة الاجتماعية والنظام السياسي المنشود.

المجموعة الثانية: المستشرقون المهتمّون بالعلوم الدينية، فقد كانوا على اهتمام دائم بالموضوع الديني بغية الكشف عن الثغرات التي يمكن التسلّل عبرها إلى المعتقدات الدينية وتحريفها أو تشويهها.

وما زلنا حتى اليوم نشهد هذين النوعين من النتاجات الفكرية المدوّنة، وبلا شك سوف تستمر هذه الأبحاث على هذا المنوال، إذ لم ينجحوا بعدُ في تحقيق أغراضهم الكاملة من ورائها.

نحاول في هذه المقالة قراءة البناءات الفكرية السياسية للإمام الخمينيقُدّس سرّه من منطلق النص القرآني وزاويته.

مفهوم السياسة عند الإمام الخميني

قسّمت السياسة ـ بنشاطاتها المتنوّعة ـ عند الخميني إلى قسمين: إلهية، وغير إلهية، إذ كان يَعتقد أنّ السياسة الإلهية تتمثّل في جهود المدراء، والقادة، والمقنّنين الاجتماعيين، والإصلاحيين الراغبين في التغيير بما يصبّ في صلاح الروح وترسيخ البعد المعنوي والقيام بمصالح الناس، ومن ثمّ تكون هذه السياسة مصداقاً للمفهوم الذي كان استخدم في النصوص الدينية في حق أهل البيتعليهم السلام، حينما عبّر عنهم بأنّهم «ساسة

العباد»، كما كان يرى أن السياسة غير الإلهية تتمثّل في الجهود التي لا تصبّ في الإطار الفكري والعلمي المذكورين، ومن ثم تكون سياسةً شيطانيّة.

تعني السياسة الإلهية عند الإمام الخميني الهداية إلى النهج الذي أشير إليه في القرآن الكريم، وتبلور بشكل ناصع في حياة الأنبياءعليهم السلام وسيرتهم، يقول: «السياسة هي التي تلحظ مصالح المجتمع كلّها.. وأبعاد الإنسان جميعها.. وهذا مختصّ بالأنبياء والأولياء، وبعلماء الإسلام اليقظين بتبعهم»[1]، من هنا كانت الديانة عنده عين السياسة[2]، وكان الحج وهو أبرز الأعمال العبادية ومحور المعارف الإلهية مظهراً من مظاهر الحركة السياسية العبادية التي تصبّ في صالح المجتمع الإسلامي[3]، ولم ير الحجّ فقط على هذه الشاكلة، بل عموم المناسك الدينية والعبادات كانت ممتزجةً عنده بالسياسة والصلاح الفردي والاجتماعي، لقد اعتقد أنَّ «جميع أحكام الاسلام مختلطة بالسياسة،.. صلاته.. حجّه.. زكاته سياسة، إدارة البلاد سياسة»[4].

ويخلص الإمام الخميني ـ وفق هذه الرؤية ـ إلى أنّ «السياسيون الإسلاميون، والعلماءالسياسيون هم الأنبياءعليهم السلام، لا ينفكّ عملهم عن السياسة»[5].

من هنا، هجر علماء الدين الذين لم يَخطُوا خطوات لائقة في طريق إصلاح مجتمعهم، هجروا عنده السياسة الصحيحة مما أفضى بهم إلى هجران كتابهم السماوي[6]، وهذا المزج بين السياسة والاجتماع في فهم مقولة هجر القرآن هو ما يمكننا أن اعتباره واحداً من خصائص الخميني الفكرية.

---

(١) صحيفة النور ١٣: ٢١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ١٨: ٤٧.

(٤) المصدر نفسه ٩: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٥) المصدر نفسه ١٣: ٢١٨.

(٦) المصدر نفسه ١٦: ٣٦.

دراسة جذور فصل الدين عن السياسة

من هنا يتضح أن الإمام الخميني كان يرى لزاماً عليه مواجهة عوامل هذا الهجران، سيما عندما رفع شعار فصل الدين عن السياسة وأرخى بظلاله على المجتمعات الإسلامية، مما ساقها إلى الانفكاك عن جذورها وتاريخها المشرق على حساب حريتها واستقلالها وعزتها، هنا رفع الصوت منادياً: «إن شعار فصل الدين عن السياسة من الشعارات التي طرحها الاستعمار والتي يريد من خلالها أن يحول دون تدخل الشعوب المسلمة في تقرير مصائرها»[1].

إنّ حصر دور الدين ورسالته في العلاقة الشخصية ما بين الإنسان وربه فقط أنموذج آخر من نماذج العقلية المحاربة للقرآن، والتي تبنّاها المعتقدون بفصل الدين عن السياسة، وقد انتقد السيد الخميني هذه المقولة محذّراً من أخطارها فقال: «في الآونة الاخيرة وحينما فتحت طرق الشرق والغرب على الدولة الإسلامية بلغ هذا الأمر ذروته، وهو أنّ الإسلام موضوع شخصي بين الله وعبده، والسياسة في معزل عن الإسلام»[2]، «هذه المدارس باتجاهاتها المختلفة اليسارية واليمينية التي تُعرَض على الأمة الإسلامية ليست سوى لإضلالها وانحرافها، ولا ترجو إلاّ أن ترى المسلمين خاضعين أذلاء ومتخلفين أسرى على الدوام، فتعمل على إبعادهم عن تعاليم الحرّية التي يدعو إليها القرآن»[3].

القرآن والحكومة

بالرغم من تصريح الإمام الخميني في بعض أحاديثه بأنّ الحكومة لم تكن الهدف الأساسي من بعثة الأنبياء، وأنّهم إنّما بعثوا لتزكية أخلاق الناس وتربية أرواحهم، إلا

---

(١) المصدر نفسه ٤: ٣٣.

(٢) در جستجو از كلام إمام ١٥: ١٥، طهران، مطبعة أمير كبير، دار النشر أمير كبير.

(٣) المصدر نفسه.

أنّه كان يرى مقولة الإدارة الإجتماعية والنظم السياسي للمجتمعات البشرية مقولة جدّية وضرورية، لدرجة اعتبر معها القرآن الكريم ـ الذي هو بدوره مجموعة معارف وبرامج معنوية وتربوية للإنسان ـ كتاب حكومة[١]، ويعتقد أن حجم المعارف الاجتماعية في القرآن الكريم مقارنةً بآياته التي تدعو إلى الجوانب العبادية كنسبة المائة إلى واحد، بل أكثر[٢].

يعتبر الإمام الخميني القرآن الكريم كتاب قانون، يحمل بين دفتيه أصول الحكم وقواعده، ويستبطن مكوّنات دولة في طبيعة تعاليمه[٣]، يقول: «إنَّ ماهية وكيفية القوانين الإسلامية وأحكام الشرع تدلّ على أنّها قد شرِّعت لإنشاء حكومة ولإدارة سياسية واقتصادية وثقافية للمجتمع»[٤].

هل يمكن العمل بهذه الآيات القرآنية التي تدعو لقتال الكفار، والمحاربة لأجل استقلال البلاد الإسلامية، وفتح البلاد بدون حكومة وأجهزة دولة؟! «إنّ أساس الحكومة الإسلامية مبتنٍ على السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية وثروة بيت المال، وقيام الدولة مبتنٍ على الجهاد لأجل بسط السلطة والتوسّع، وهو مبتنٍ على الدفاع لحفظ استقلال البلاد والدفاع لصدّ هجوم الأجانب، هذا كلّه موجود في القرآن والسنّة»[٥].

ويخلص الإمام الخميني ـ وفقاً لذلك ـ إلى أنّ رفض الدولة الدينية وإنكار السياسة الدينية يعني نفي حقيقة الدين ودوره، يقول: «الاعتقاد بهكذا مطالب أو إظهارها أسوأ من اعتقاد وإظهار نَسْخ الإسلام. ولا يمكن لأحدٍ أن يقول: ليس ضرورياً أن ندافع

---

(١) صحيفة النور ٧: ٢٥٢.

(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٢٨.

(٣) صحيفة النور ١٧: ٢٥٢.

(٤) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٢٨.

(٥) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٣٠٠.

عن حدود وثغور أرض الوطن الإسلامي، أو لا ينبغي أن تؤخذ اليوم الأموال والجزية والخراج والخمس والزكاة، وينبغي أن يعطّل قانون الجزاء في الإسلام وكذلك الديات والقصاص، كل من يُظهر أنّه ليس من الضروري تشكيل الحكومة الإسلامية فقد أنكر إجراء الأحكام الإسلامية وأنكر جامعية الأحكام وخلود الدين الإسلامي المبين»[١]، ويقول: «في الحقيقة، أهمّ وظيفة للأنبياء عليهم السلام إقامة نظام اجتماعيّ عادل عن طريق إجراء قوانين وأحكام تتلازم قهراً مع بيان الأحكام ونشر التعاليم والعقائد الإلهية، كما يظهر هذا المعنى بوضوح من الآية الشريفة: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ**﴾ (الحديد: ٢١).

بعثة الأنبياء

هدف بعثة الأنبياء عموماً إيجاد النظم لدى الناس على أساس العلاقات الاجتماعية العادلة التي تقوم عليها الإنسانية، وهذا إنما يمكن من خلال تشكيل الحكومة وإجراء أحكامها[٢].

يعتقد الإمام الخميني ـ على العكس من مؤسّسي المذاهب الفلسفية الغربية الذين اعتبروا فلسفة ضرورة الحكومة صراعاً بين القوى الطبيعية الشهوات والنفسيات ومحاربة السلطات ولزوم لجمها[٣]، وعلى أساس التعاليم القرآنية ـ ضرورة تشكيل نظام سياسي واجتماعي يساهم في بناء الناس معنوياً، بتعبير آخر: إنّ الفلسفة السياسية في المدارس المادية تعتبر أنّ المصالح الماديّة وتحصيل الأمن والرفاهية الدنيويين هما غاية الأنظمة السياسية، أمّا في القراءة القرآنية الخمينية فالأمن الإجتماعي والاستقلال

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٢٧.

(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٧٧.

(٣) و. ت. جونز، خداوندان انديشه سياسي ١: ٥٦، الفصل الثاني، ترجمة علي رامتين، طهران، أمير كبير.

والغنى المادي إنّما هما مقدّمة للوصول إلى الأمن المعنوي والسعادة العظمى والحياة الخالدة.

يقول: «القيم في العالم على قسمين: القسم الأول هو القيم المعنوية من قبيل قيمة التوحيد والجهاد.. ومن قبيل العدالة الاجتماعية، وحكومة العدل والسلوك العادل للحكومات مع الشعوب وبسط العدالة الاجتماعية بين الأمم كالتي كانت موجودةً في صدر الإسلام أو قبله في الأزمنة التي بعث فيها الأنبياء ولا تقبل التغيير، وليس معنى هذا أن العدالة متغيرة فحيناً صحيحة وحيناً آخر خاطئة، فالقيم المعنوية قيم دائمة.. والقسم الآخر القيم المادية التي تختلف بمقتضى الزمان.. إنّ ميزان الحكومة وما يتعلّق بالاجتماع والسياسة إنّما هو القيم المعنوية»[١].

المنطلقات القرآنية لفكر الإمام الخميني السياسي

إذا اعتبرنا الفلسفة السياسية مجموعة مباحث تحلّل وتقضي في موضوعات السياسة والحكومة، دون أن تنحصر بتجزئة مصداق خاص من مصاديق الحكومة والإدارة السياسية وتحليله، حينها يمكننا أن نرتّب موضوعات تلك المباحث بشكل منطقي دائماً، حيث تنقسم إلى قسمين: ١ ـ الأصول والمبادئ. ٢ ـ الفروع والنتائج.

ومن البديهي أنّ الأصول والمبادئ تتمتعان على الدوام بأهمية شديدة لأنّها تُعتبر محور سائر النظريات وأساسها.

لقد قدّم الإمام الخميني لنظرياته وأفكاره السياسية أصولاً وأسس، تعتمد على النص القرآني بالتأكيد.

محورية الله في الفكر والسلوك السياسي

تشير دراسة «تكوّن المقولات السياسية للأفراد، والفئات، والمجتمعات» إلى غلبة

---

(١) صحيفة النور ١٠ : ١٦٨.

وقوعها تحت تأثير أحد العوامل التالية:

١ ـ المصالح والميول الفردية.

٢ ـ المصالح المادية المشتركة لفئة ما.

٣ ـ المشاعر العنصرية والقومية.

٤ ـ العواطف الإنسانية، والدفاع عن الحرية، والإستقلال، والعدالة.

يُعتبر العامل الرابع العاملَ الإنساني الوحيد من بين العوامل المذكورة، حيث تمتدّ جذوره في الطبيعة الإنسانية المتجاوزة للحيوانية، أمّا العوامل الثلاثة الباقية، فليست ضدّ الإنسانية، بل يمكن أن تكون سبباً في نتائج إيجابية تستحقّ التقدير، لكنّها في الأساس غير مختصّة بالإنسان، حيث يمكن مشاهدة عوامل شبيهة بها في الحيوانات عند دفاعها وهجومها.

وحينما تكون عناصر تكوين نظرية سياسية واحدةً من هذه العوامل الثلاثة فمن المترقّب حصول مظاهر سلطوية سلبية يفترض السعي لضمان عدم تخطّيها حدود المنطق والسلامة، ومن ثمّ يكون المطلوب إصلاحها.

إنّ التدبير الذي تبنّاه الفكر الديني ـ وفق الرؤية القرآنية ـ لحلّ هذه المشكلة تمثل في طرح مقولة قادرة على البتّ من الأعلى في سلبيات هذه العناصر الثلاثة، ألا وهي محورية الله.

إنّ التاريخ حافل بنماذج كثيرة لأفراد أو جماعات توجهوا نحو النشاطات السياسية بباعث مقارعة الاستعمار والاستبداد أو بباعث العواطف الإنسانية الصادقة، ولكن في النهاية استُبدلت تلك الحركات المناهضة للاستبداد والاستعمار إلى حركات استبدادية! يقول الإمام الخميني: «حدثت في العالم نهضات كثيرة وثورات عديدة، لكن أكثرها كان نهضة ظالم على ظالم آخر.. كان يأتي نظام ظالم ويزيل النظام الآخر، ويستخلف نفسه مكانه ويستمرّ في الظلم.. إن الحكم الذي جاء به القرآن المجيد في عدّة كلمات ـ بخصوص ما ينبغي أن تكون عليه النهضات والثورات ـ يمكن الوقوف عليه من

خلال الآية الشريفة التي تقول: ﴿إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ﴾ (سبأ: ٤٦)، حيث يخاطب الله تعالى رسولَه ليقول لأمّته: لديّ موعظة واحدة فقط، وتلك هي أنّ تقوموا لله، لو كنتم شخصاً واحداً قوموا لله، لو كنتم مجتمعاً قوموا لله، القيام لله هو ضدّ القيام الطاغوتي، وإن لم يكن القيام لله فهو قيام شيطاني ـ هو طاغوت والله ـ فالقيام إمّا لله وإما لغير الله، ذلك القيام الطاغوتي هو قيام ظالم على ظالم آخر، هو غلبة ناهب ثروات على ناهب ثروات آخر، أمّا ذلك القيام الذي كان يأمر به الله تبارك وتعالى، فهو لله»[١].

مواجهة الطاغوت والخروج من سلطته

ثمّة مجال لجعل مقولة محورية الله لجميع الأعمال والأفكار والمجالات الفردية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية للإنسان، لكن حينما نضعها أساساً للقضايا الاجتماعية والسياسية والإدارات الجماعية، تتولّد بشكل تلقائي ظاهرة محاربة الطاغوت، لأن الطاغوت يعني المتعدّي على للحقوق، إن القبول بهكذا سلطة سواء في شكلها الظاهري أو في جانبها الفكري والاقتصادي الخفي واللامحسوس هو أمر يتنافى ومحورية الله.

استند الإمام الخميني في بيانه القرآني حول محاربة الطاغوت إلى آيات عديدة:

١ ـ ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥)، قال: «إنّ إرادة الله تعالى من خلال القيادة الحكيمة للأنبياء العظام وَوَرثتهم تتجلّى في تحرير المستضعفين من قيد حكومة الطاغوت، لتكون مصائرهم بيدهم وتحت تصرّفهم»[٢].

٢ ـ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ﴾ (النساء: ٦٠)، يقول: «إن لم نقل:

---

(١) صحيفة النور ١٣: ٣٢.

(٢) صحيفة النور ٢: ٨٦.

إن المقصود من الطاغوت حكومات الجور والقوى الحكومية الجائرة بأجمعها، التي استفحلت وطغت على الحكومات الإلهية، واستأثرت بالحكومة والسلطنة، ينبغي أن نقول: إن الطاغوت أعمّ من القضاة والحكّام، لأن الرجوع إلى المحاكم وإحقاق الحقوق ومجازاة المعتدي غالباً ما تحصل بمراجعة المراجع القضائية، ومجدداً يطبق التنفيذيون ـ الذين عادة ما يُعتبرون حكّاماً ـ الأحكام القضائية، حكومات الجور سواء القضاة أو التنفيذيون أو القوى الأخرى هم طاغوت، لأنهم طغوا وجحدوا حكم الله، ووضعوا قوانيناً من عند أنفسهم وقاموا بتنفيذها والحكم طبقها، وقد أمرنا الله بالكفر بهم، أي عصيان أوامرهم وأحكامهم، وبديهي أن الذين يريدون الكفرَ بالطاغوت والتمرّد على الحاكم الجائر والثورة عليه، سوف تلقى على عواتقهم مهام ثقيلة، ينبغي أن يجهدوا قدر استطاعتهم ومكنتهم في أدائها»[١].

يصرِّح الإمام الخميني في خطاباته بفلسفة تكرار حادثة موسى عليه السلام وفرعون في القرآن المجيد، ويرى ذلك لوضع أسسٍ لمواجهة الاستكبار والطاغوت في الفكر الديني واعتقاد المسلمين[٢]، يقول: «يحكم المشرّع الحق أنه لا ينبغي أن ندع وضع الحكومات على هذه الشاكلة، فهي إمّا معادية للإسلام أو غير إسلامية، والدلائل على هذا العمل واضحة، لأنّ وجود نظام سياسي غير إسلامي يعني بقاء الأحكام السياسية للنظام الإسلامي بعيدةً عن التنفيذ، ولهذا السبب اعتبر المشرّع كلّ نظام سياسي غير إسلامي نظاماً مشوباً بالشرك؛ لأن حاكمه هو الطاغوت، ونحن مكلّفون أن نزيل آثار الشرك عن المجتمع الإسلامي، لهذا السبب نحن مكلفون أن نهيء الظروف الاجتماعية المساعدة على تربية الأفراد المؤمنين الفضلاء، وهذه الظروف الملائمة والمناسبة لصالح الإسلام والمسلمين مخالفة لظروف حاكمية الطاغوت، إن الظروف الاجتماعية الناشئة عن حاكمية الطاغوت والنظام المشوب بالشرك لازمها هذا الفساد الذي نراه، هذا هو

---

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢) صحيفة النور ٢: ٣٣٠.

ما يطلق عليه «الفساد في الأرض»» الذي ينبغي أن يزول وأن يجازى مُسبِّبوه، هذا هو ذلك الفساد الذي أشاعه فرعون من خلال سياسته في «مصر»، ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٤)، في هذه الظروف الاجتماعية والسياسية لا يمكن للإنسان المؤمن والمتّقي والعادل أن يعيش، وأن تَدوم سيرته الصالحة»[1].

علماء الدين والإصلاح السياسي

إنّ التصدّي لمواجهة الطاغوت هو أيضاً ـ عند الخميني ـ في عهدة العلماء[2]، ويستدلّ لإثبات دعواه هذه برواية في تحف العقول عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «اعتبروا أيها الناس بما وعظ الله به أولياءه من سوء ثنائه على الأحبار إذ يقول: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة: ٦٦)، وقال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ ـ إلى قولـه ـ ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة: ٨١)، وإنما عاب الله ذلك عليهم لأنهم كانوا يرون من الظَلَمة بين أظهرهم المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك، رغبةً فيما كانوا ينالون منهم، ورهبةً مما يحذرون، والله يقول: ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾ (المائدة: ٤٤).

حينها يكتب الإمام الخميني يقول: «قد وعظ الله أولياءه من خلال الاعتراض على الأحبار، أي علماء اليهود واستنكار عقيدتهم، والمقصود من الأولياء الذين يتوجّهون إلى الله بإخلاص، ولهم مسؤولية معينة في المجتمع، لا الأئمة عليهم السلام، لقد ذمّ الله في هذه الآية الربانيين والأحبار، لأنهم لم يتحمّلوا المسؤولية بصفتهم علماء دين، فلم ينهوا عن ارتكاب المحارم، ولم يمنعوا الظلمة عن قول الإثم ـ الذي هو أعمّ من دسّ الكذب والتهم وتحريف الحقائق وأمثال ذلك ـ ولم ينهوا عن أكل السحت أي أكل الحرام... ومن البديهي أن هذا الذمّ والتقبيح لا اختصاص له بعلماء اليهود ولا بعلماء النصارى، بل يشمل علماء الأمّة الإسلامية وبشكل عام علماء الدين، بناءً عليه، لو قعد علماء

---

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٨.

(٢) المصدر نفسه.

الدين في المجتمع الإسلامي خانعين أمام فكر الظَلَمة وسياستهم فسيكونون مورد ذمّ الله سبحانه.. وقد ذكر أمير المؤمنين عليه السلام ـ استناداً إلى القرآن ـ هذا الأمر، ليأخذ علماء المجتمع الإسلامي العبرة أيضاً»[1].

ويقول الإمام الخميني مستنداً إلى الآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا للهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾: «ليس من الضروري أن يكون القيام بعد أول اجتماع من الاجتماعات، فإنّ هذا التكليف متحقّق في حق كلّ واحد واحد أيضاً. إنّ معظم رجال التاريخ قاموا بمفردهم أمام السلطان الظالم، إبراهيم قام وحيداً وحطّم الأصنام.. ولم يخف من الوحدة، موسى عليه السلام.. أُمِر وحيداً أن يذهب ويقوم في سبيل الله»[2].

السياسة التعبوية والمشروع التوعوي

تتمتّع رعاية الأولويات والتوجّه إلى الظروف وتأمين القوّة وتنمية الخبرات لتهيئة الأرضية المناسبة بأهمية خاصة عند الإمام الخميني، لذا يعتقد:

١ ـ ما لم يُطبّق النظام الأصلح وما لم تسنح الظروف المناسبة لتحقّقه لا ينبغي القيام بالنفي الكامل للنظام الفعلي غير الصالح، وإلغاء قوانينه، لأنه في تلك الحالة ـ وبدلاً من تحقق الأهداف السامية ـ سيؤول وضع المجتمع إلى الهرج والمرج، يقول في هذا الصدد: «على الرغم من أنّ الحكومات جميعها ـ ما عدا الحكومة الإلهية ـ على خلاف مصلحة الناس، وتؤدّي الى الظلم، وعموم القوانين ما خلا القانون الإلهي باطلة ولغوية، إلاّ أنّ على علماء الدين والمجتهدين أن يحترموا النظام الفعلي، ولا يعتبرونه لغواً، ما داموا لم يفلحوا بعدُ في تأسيس نظام أفضل»[3].

---

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٢٥ و١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) صحيفة النور ٣: ٢٠٢.

(٣) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٢٣٥.

٢ـ لا يعني حفظ النظام الاجتماعي القائم السكوتَ عنه والقبول الدائم به، بل ينبغي التمهيد لإعداد القوى القادرة على التغيير وتهيئة الأرضية المناسبة، يقول: «وظيفتنا أن نسعى من الآن لتأسيس دولة إسلامية حقّة، أن نبلّغ، أن نروّج لتعاليم الإسلام، أن نقدّم فكراً سليماً، أن ننتج حركة تبليغية وفكرية، حتى يحدث تيار اجتماعي، وتنهض شيئاً فشيئاً الجموع الواعية المتدينة والعارفة بتكليفها لتشارك في هذه الثورة القائمة وتشكّل الحكومة الإسلامية، إنّ وظيفة الفقهاء أن يبلّغوا عقائد الإسلام وأحكامه، ويعلّموا الناس، حتى تتهيأ الفرصة لإجراء الأحكام، وبالتالي تطبيق النظام الإسلامي في المجتمع»[(١)].

لقد اعتبر الإمام الخميني قصة موسى عليه السلام درساً يتعلّم منه المصلحون كيفية الوقوف بوجه الطاغوت والإعداد السياسي لهذا الأمر، فقال: «إن فرعون الذي بلغ طغيانه أن قال ـ كما جاء في القرآن الكريم ـ : ﴿**أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى**﴾ (النازعات: ٢٤)، وبلغ من الاستعلاء والفساد مرتبة حيث قال تعالى في شأنه: ﴿**يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ**﴾ (القصص: ٤)، إلاّ أنّ الله الرحمن نظر برحمته الرحيمية في جميع الأرض واختار منها إنساناً لم يكن عليها أشدّ تواضعاً منه، إنّه الإنسان الأكمل، نبي عظيم الشأن رفيع المنـزلة، مكرّم في قومه وهو موسى بن عمران عليه السلام، وقد علّمه وربّاه وحباه بلطفه وعطفه، وكما يقول عز من قائل: ﴿**وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً**﴾ (القصص: ١٤)، وشدّ أزره بأخ كريم مثل هارون عليه السلام، وهذان الكريمان هما من أجمل ورود بستان الإنسانية التي اختارها الله، كما يقول عزّ وجلّ: ﴿**وَأَنَا اخْتَرْتُكَ**﴾ (طه: ١٣)، ويقول أيضاً: ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾ (طه: ٣٩)، ويقول كذلك: ﴿**وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي * اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي**﴾ (طه: ٤١ ـ ٤٢).. في الجملة بالرغم من جميع ما حبا به الله نبيّه موسى عليه السلام فإن الله المتعال هيأ السبيل أمام هذه

---

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٥٢.

المقدّمات كلّها وروَّض موسى الكليم بالرياضات الروحانية كما يقول: ﴿وَفَتَنَّاكَ فُتُوناً﴾ (طه: ٤٠)، وأرسله سنيناً في خدمة شعيب شيخ طريق الهداية ومرتاض عالم الإنسانية ﴿فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ (طه: ٤٠) »[١].

ويخلص الإمام الخميني من هذا البيان أنه ينبغي ـ وقبل الإقدام على أي إجراء ـ القيام بالتمهيد والإعداد والتهيئة ورعاية الأولويات.

مفهوم النصر والهزيمة في العقل الديني والرؤية المادية

ينبغي في كلّ نظرية سياسية تعيين حدود النصر والهزيمة، وتحديد مديات النجاح والتوفيق من التخبّط والفشل.

وقد حدّد الإمام الخميني أيضاً في نظريّته السياسية القرآنية هذه الحدود، حيث اعتقد بأنّه ما دام فكر الإنسان السياسي وعزمه مقرونين بالاعتقاد بالله تعالى ومستندين إلى المعتقدات الإلهية فهو منتصر لا يعرف الهزيمة، سواء وصل إلى نتائج وأهداف سياسية ملموسة أم لم يصل، أمّا حينما يكون بعيداً عن الاعتقاد بالله وغير مستند على الفكر الإلهي الأصيل ولا طالب الحقّ في حركته السياسية فقد كتب على نفسه الهزيمة من حينه، سواء حصل على نتائج ملموسة في حركته على المستوى السياسي أو الاجتماعي أم لا.

بديهي أن هذا الكلام يمكن تصوّره في مناخ ديني فقط، ولا يمكن توقّع فهمه على حقيقته من قبل الجاهلين بالمعتقدات الدينية، وعليه فإنّ دور هذه العقيدة في ميدان السلوك السياسي بمنـزلة الطاقة التي لا تقبل النفاد، والمحرّك الذي يدفع بالعناصر السياسية نحو الأمام ونحو اتخاذ الإجراءات اللازمة والقرارات السديدة.

يقول الإمام الخميني مستنداً إلى الآية ١٣٩ من سورة آل عمران: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا

---

(١) الإمام الخميني، آداب الصلاة: ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾: إنّ من له علاقة مع الله لا يُهزم، فالهزيمة لمن تكون آماله وعلائقه دنيوية، فالهزيمة للذين ملأت ذخائر الدنيا قلوبهم[1].

ويضيف: «إن كان القيام لله تكون هناك رعاية إلهية تُحدِث في النفس طمأنينة ليس معها هزيمة وتوجد لدى الإنسان حالة نفسية خاصة، لأنه قد اتصل بالقدرة الأبدية، فمن يتحرّك عن تبعية للذات المقدّسة للحق تعالى فهو كقطرة يقف وراءها ويمدّها بحر لا متناهي.. فإن اتصلنا بالبحر اللامتناهي سنجد حكم ذلك البحر، **﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾** (الأنفال: ١٧)، يعني يدك يد الله... لأن نفسك قد اتصلت به، فأنت لست بشيء في نفسك، فكلّ ما هو كائن هو»[2].

الإمام الخميني ونظرية الحكومة

ويبدو من الضروري هنا القيام بدراسة لواحدة من أهمّ أقسام الفكر السياسي عند الإمام الخميني أي الحكومة؛ إذ بدون ذلك لا يتيسّر فهم فكره السياسي بشكل عام، لذا نقوم بذلك بشكل بالغ الإيجاز.

١ ـ السلطة، الحاجة والضرورة

المحور الأول شرعية الحكومة ومطلوبية الحاكمية، في نظر الإمام الخميني تتمتّع الحاكمية ـ على المجتمع ـ بالشرعية حينما تقوم على أساس حكم الله، وقد جاء في النصوص الدينية أنّ الحاكمية في كلّ بُعدٍ من أبعادها وعلى كل جزء من أجزاء عالم الوجود ومن جملته الإنسان منحصرةٌ بالله تعالى، ليس لأحد سواه حقّ السلطنة، وقد جعل الله هذا الحق في دائرة الإنسان متعلّقاً بالنبي الأكرمﷺ وأئمة أهل البيتعليهم السلام بحكم آيات قرآنية من قبيل: **﴿أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ... و...**

---

(١) صحيفة النور ١ : ٢٠.

(٢) صحيفة النور ٤ : ١٨.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.

وطبق هذه الحقيقة، لا يعتبر الإمام الخميني أيّاً من الحكومات التي ليس لها أساس في الشرع الإلهي ولم تتشكّل على غرار حكومة النبي والأئمة، حكومة شرعية لائقةً بالطاعة.

وفي هذا الصدد يطرح الخميني دولة علماء الدين أو ولاية الفقيه بالذات، حيث يعتقد ـ بناءً على الأدلّة المتعددة العقلية والنقلية ـ أن حقّ الحاكمية ذاك الذي كان للنبي وأئمة أهل البيت عليهم السلام من من الله، قد أوكل بواسطتهم من بعدهم إلى علماء الدين. بناءً عليه ليس لغيرهم الحقّ في الحكم، «ثم انتقلت مسؤولية القيادة السياسية للمجتمع بعد النبي صلى الله عليه وآله إلى الأئمة المعصومين»[1]، «وهم المصداق الحقيقي لأولي الأمر»[2]، «وفي عصر الغيبة عرَّف الإمام المعصوم عجل الله فرجه الشريف الفقهاء العدول بوصفهم قادةً سياسيين للمجتمع والمسؤولين عن تشكيل الحكومة»[3].

وقد أتى السيد الخميني في سياق إثبات هذه النظرية على الإشارة إلى عدة أدلّة معتبرة استفادها، لا مجال لذكرها الآن، إنما نتعرَّض هنا لذكر ما ذكره في ذيل الآيات القرآنية.

يقول في ذيل الآية الكريمة: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦): «المراد من كلمة ﴿أَوْلَى﴾ في الآية هو الولاية والإمارة السياسية، كما رُوي في مجمع البحرين عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «أنزلت هذه الآية في الحكومة». ومن جانب النبوة قد عُرِف موضوع الولاية، بناءً عليه فإن رواية أبي البختري: «العلماء ورثة الأنبياء» والتي تنصّ على أنّ العلماء كالأنبياء تقتضي أن يكون للعلماء إمارة وولاية على المؤمنين»[4].

---

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥١.

(٢) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٣.

(٤) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١١٦ ـ ١١٩.

ويقول في استدلاله بمقبولة عمر بن حنظلة: «قد استند الإمام عليه السلام في هذه الرواية إلى آيتين من القرآن الكريم، الآية الأولى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، ولا شك في أن أمر الله في هذه الآية متوجّه لكلٍ من القاضي والوالي، والآية الثانية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ﴾ (النساء: ٦٠)، حيث يدلّ التحاكم المنهي عنه هنا أنه متعلّق بكلٍ من القاضي والوالي الظالم، لذا فإن قول الإمام في المقبولة: فإني قد جعلته عليكم حاكماً، يدلّ على أنّ المراد هو كلّ من القضاة والحكّام، وللفقيه أيضاً الولاية السياسية، وإلاّ فإنّ السؤال عن حكم مراجعة السلطان الجائر المصرَّح به في ذيل المقبولة، والذي قد أشير في الآية الثانية إلى حرمة هذا التحاكم يبقى بدون جواب»[١].

ويقول في موضع آخر بصدد الآية الكريمة: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ**﴾ (الحديد: ٢٥): «إن هدف البعثة على نحو كلّي تنظيم وترتيب الناس على أساس العلاقة الاجتماعية العادلة، وأن تسير الإنسانية نحو الاستقامة والكمال، وهذا إنما يتحقّق من خلال تشكيل الحكومة وإجراء الأحكام... ولم يكلّف الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ببيان هذه الأحكام للناس فقط، بل بإجرائها.. ومن ضمن الأحكام ما يتعلّق بالحقوق المالية، نظير الخمس والزكاة والخراج، ليصرفها في مصالح المسلمين، وينشر العدالة بين أفراد المجتمع الإسلامي، ويُجري الحدود ويحفظ الثغور ويدافع عن استقلال البلاد، ولا يدع أحداً يحيف بأموال الدولة الإسلامية.. بناءً عليه فإنّ: «الفقهاء أمناء الرسل» يعني أنّ الأمور الكليّة التي بعهدة الأنبياء تتحوّل إلى الفقهاء العدول، فهم موظّفون ومأمورون بأدائها»[٢].

---

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) ولاية الفقيه: ٧٧ ـ ٧٩.

وبهذا يعتبر الإمام الخميني القيادة في عصر الغيبة لأولئك الفقهاء، ويرى ولاية الفقيه أمراً مجعولاً من قبل الله تعالى، امتداداً لولاية رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد ظلّ الخميني على هذا الاعتقاد بعد تشكيله للجمهورية الإسلامية، ولم يُذكر أبداً أنه نفى نصب الولي الفقيه من عند الله تعالى(١).

٢ ـ سلطة القانون والدور المركزي

المحور الثاني في نظرية الحكم عند الإمام الخميني هو محورية القانون، إذ يعتقد أن محور عمل الحكومة هو القانون، لكن له تعبيراً عن القانون لا يلائم كثيراً ما فهمه الآخرون عنه، ولأجل المقارنة بين نظريته والنظريات الأخرى، نطالع نصوص ثلاثة في هذا الشأن:

أ ـ «القانون مجموعة قواعد تصدر من الدولة ويصبح لها شأنية التنفيذ من خلال الجهاز القضائي»(٢).

ب ـ «ليس القانون شيئاً غير الفهم والفراسة الإنسانية؛ إذ أن وظيفته الطبيعية الأمر بالأعمال الصالحة والنهي عن ارتكاب الأعمال المنكرة»(٣).

ج ـ «المراد هو القضايا التي تعيّن طريقة سلوك الإنسان في الحياة الاجتماعية، فهي قضية مفادها الصريح أو الالتزامي أو التلويحي هي أن الناس في حياتهم الفردية والاجتماعية ينبغي أن يفعلوا هذا وأن لا يفعلوا ذاك، ونطلق على هذه القضية قانوناً، حيث يُطرَح في المباحث الحقوقية السياسية»(٤).

يعتبر الإمام الخميني القانون الإسلامي عدل الأحكام الإلهية(٥) الناشئة من العدالة

---

(١) صحيفة النور ١٠: ٢٧.

(٢) آستين رني، حكومت، ترجمة: ليلا سازكار، مركز نشر دانشكاهي: ١٢.

(٣) و. ت. جونز، خداوند انديشه سياسي، القسم الثاني ١: ٣١٥.

(٤) مصباح يزدي، محمد تقي، حكومت اسلامي وولاية الفقيه: ٢٥.

(٥) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٤٦.

الإلهية والمُستقاة من القرآن والسنّة[١]، ومجالاتها تطال علاقة الأفراد بالله سبحانه وتعالى، وعلاقات كلّ فرد بنبي الإسلامﷺ، وعلاقات الأفراد مع الحكومة، وعلاقاتهم بعضهم ببعض، وعلاقات كلّ فرد بأمّته وسائر البشر[٢]. وفهم القانون بهذا الشكل له فوارق أساسية مع التعاريف المذكورة آنفاً.

ويخالف السيد الخميني الفكرَ السياسي المادّي الإنساني الذي يعتبر القانون نتاجاً للحكومة[٣] أو نتاجاً للعقل البشري في أعلى مراحل تكامله[٤]، ويستدلّ على ذلك بقوله: «ينبغي للمشرّع أن يكون شخصاً مجتنباً للنفعية والانسياق للشهوة والأهواء النفسانية والظلم، وأن لا نحتمل فيه هكذا أمور، وليس ذلك سوى الله العادل.. من هنا يقول العلماء المتدينون: الدين هو قانون إلهي عظيم جاء لإدارة البشرية ومن أجل دوران عجلة الحياة»، ويقول: «الحاكم واحد، وهو الله، والآخرون مجرون للقانون الإلهي، ليس لهم أن يأتوا بشيء من عند أنفسهم، النبي الأكرمﷺ رأس تمام عالم الوجود يخاطبه الله عزوجل: لو قلتَ خلاف ما كنت قد قلتُه لقطعتُ منك الوتين، لأنه ينبغي أن تبلّغ القانون الإسلامي المتمثل بالإسلام لا غير، وحينها تكون أنت مبلّغ الرسالة، طبعاً معلوم أن المبلّغ الأمين للرسالة هوﷺ وأنه لا يتخلّف عن ذلك أبداً، لكن الهدف من وراء هذا التهديد لهذا الإنسان الكامل، رسول الإنسانية، حتى نفهم أنا وإياكم ما هو المطلوب منا»[٥].

وبهذا لا يكون لأحد ـ حتى النبيﷺ والإمامعليه السلام ـ في النظام الديني حقّ الحكومة، إنما إجراء القانون فحسب، أمّا من له الحاكمية فهو الله والقوانين الإلهية

---

(١) صحيفة النور ٩: ٤٢، و٤: ٤٥.

(٢) المصدر نفسه ٢٢: ١٤٢.

(٣) آنطوني غوئينتن، فلسفة سياسي: ٢٢، ترجمة مرتضى أسعدي، طهران، به آور.

(٤) مايكل فاستر، و. ت. جونز، خداوند أنديشه سياسي، الفصل الثاني، ١: ٣١٥.

(٥) صحيفة النور ١١: ١٧١.

فقط[١].

وبتعبير الإمام الخميني هذا ـ بالإضافة إلى ما ذُكِر في المحور الأول المذكور ـ يمكن الاستدلال على الأهمية الفائقة لمحورية القانون؛ إذ ينظر إلى الشرعية الإلهية للحكومة على أنّها تدور في إطار محورية القانون الإلهي. وهذا ما يكشف عن زاوية أخرى في نظرية الحكومة عند الخميني، وهي مواصفات الحاكم.

٣ ـ من هو الحاكم في التصوّر الإسلامي

إحدى المسائل المطروحة في الفلسفة السياسية مواصفات القائد، حيث يقوم كلّ فيلسوف ـ تبعاً للمنظومة العامّة لفكره السياسي ـ بالبحث حولها، فأفلاطون الذي يتحدّث عن تشكيل المدينة الفاضلة يعتبر الحكمة والمعرفة من الشروط الأساسية للقائد، ومن عوامل حفظه عن الخطأ[٢]، أمّا ميكافيلي الذي يعتبر الحكم هدفاً عاماً ويسمّي مجموعة العادات التي تبعث على تحصيل هذا الهدف فضيلة[٣] فيقول: «أولئك الحكام قد عملوا أعمالاً كبيرة ولم يهتمّوا بالأعمال الصالحة، وبحنكتهم وحيلهم أوقعوا أذهان الناس الساذجة في الاشتباه، وفي النهاية تسلّطوا على الذين جعلوا الإيمان أساساً لأعمالهم، فلا يلزم أن يتّصف الحاكم بجميع الخصال الحميدة، ويمكن القول بجرأة: إنّ امتلاك هذه الخصال والاهتمام بها أمر خطير لكن التظاهر بامتلاكها أمر نافع»[٤].

يعتقد الإمام الخميني أن استقامة الإنسانية تحصل في ظلّ إجراء الشريعة الإلهية ويقول حول شرائط القائد: «الشرائط اللازمة للقائد ناشئة ـ بشكل تلقائي ـ عن طبيعة

---

(١) المصدر نفسه ١١: ١٧٠، و٩: ٤٢.

(٢) عنايت، حميد، بنياد فلسفه سياسي در غرب: ٦٥، طهران، مطبعة زمستان.

(٣) لئوشتراوس. فلسفه سياسي جيست؟: ٥٠ ترجمة الدكتور فرهنك رجائي، طهران، مطبعة علمي فرهنكي.

(٤) ميكافيلي، الأمير: ٩٢، نقلاً عن بنياد فلسفه سياسي در غرب: ١٦٥.

شكل الحكومة الإسلامية، فهناك شرطان أساسيان غير العقل والتدبير..

أ ـ حيث إن الحكومة الإسلامية حكومة القانون، فيلزم للقائد أن يكون عالماً بالقوانين الإسلامية، وينبغي للحاكم أن يكون له الأفضلية العلمية.

ب ـ ينبغي أن يكون الحاكم متّصفاً بالكمال العقائدي، والفضائل الأخلاقية وعادلاً وأن لا يكون مرتكباً للمعاصي. فمن يريد أن يُجري الحدود، أي أن يجعل القانون الجزائي الإسلامي موضع التنفيذ، وأن يتصدى لبيت المال ونفقات الدولة، وأن يهبه الله القدرة والتوفيق في إدارة أمور عباده لا ينبغي أن يكون عاصياً، قال تعالى: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة ١٢٤)، أي لا يهب الله تعالى للجائر هكذا صلاحية»[١].

قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالعَدْلِ**...﴾ (النساء: ٥٩)، «فالخطاب متوجّه إلى الذين أمسكوا بزمام الأمور، أولئك الحكّام، لا القضاة، فالقاضي يحكم لكن ليس حكومة بتمام معنى الكلمة... فينبغي القول: إن آية ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُم**﴾ لها ظهور في مسائل الحكومة وتشمل القاضي والحكّام جميعهم، ولو فُرِض أن الأمور الدينية كلّها كانت عبارة عن الأمانة الإلهية، وهذه الأمانة ينبغي أن تُرد إلى أهلها، فالحكومة إحدى هذه الأمانات، وبموجب الآية الشريفة ينبغي أن يكون كلّ أمر من أمور الحكومة قائماً على موازين العدالة... »[٢]، «الآن حيث نعيش في غيبة الإمام عليه السلام وإن لم يعيّن الله شخصاً معيناً للحكومة في عصر الغيبة، لكن الشروط اللازمة للحكومة التي كانت موجودةً منذ صدر الإسلام إلى زمان صاحب الأمر عليه السلام، ولما بعد الغيبة أيضاً، هذه الشروط عبارة عن العلم بالشريعة، والعدالة، فإذا نهض فرد لائق يتمتع بهاتين الخصلتين وشكّل الحكومة فله تلك الولاية التي للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في إدارة المجتمع، وينبغي على الناس بأجمعهم

---

(١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥١.

(٢) ولاية الفقيه: ٩٣.

إطاعته»[١].

ويقوم الإمام الخميني ـ إضافة إلى بيان الشرائط الخاصّة بالحاكم الإسلامي ـ ببيان خصائص العاملين في الحكومة ممّن يشكّل في الواقع كيان الدولة، حيث ما لم تكن الأجزاء التي يتشكّل منها النظام الحكومي متناغمةً ومنسجمةً وذات صفات وخصائص تصبّ في هدف واحد، وما لم تتمتع بروح التعاون فإن الحكومة لن تصل إلى الأهداف المرسومة لها، وإلى غاياتها المنشودة.

٤ـ رجال الدولة، السّمات والمواصفات

أ ـ الالتزام بالمبادئ الغيبية: يقول الإمام الخميني حول هذا الموضوع: «هل يمكن لأحد أن يكون غير معتقد بالمبادئ الغيبية وفي الوقت عينه يفكّر في الناس والإصلاحات؟!»[٢]، ولعلّه أوضح مراده في نصّ آخر يقول فيه: «لا تظنّوا أنّ من لا إيمان لهم يمكنهم تقديم خدمةٍ للبلاد أيضاً، ولا تظنوا أن لا فرق فيما بيننا وبين أولئك الذين لا إيمان لديهم: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ**﴾ (محمّد: ١٢)، من لا إيمان لديه نظير الحيوانات التي ترعى في حضيرة الحمير، لا فرق لديها من أين تحصل على غذائها من النبي الأكرم أو يعلفها أبو جهل، فهي تريد أن تشبع غريزتها فقط. الحيوان يريد شخصاً يرعاه، هذا الراعي سواء كان علي بن أبي طالب أو ابن ملجم لا فرق هناك! فهو رفيق من يعلفه ويرعاه أكثر، هذه الآية الشريفة التي تذكر هذا المعنى تعطي حكماً كلياً لتمييز المنحرف عن غيره»[٣].

ويعتبر الإمام الخميني الإيمان بالغيب مؤثراً وموجباً للسعادة بالاعتماد على مبدأين هما: «الامتحان الإلهي» و«السير إلى الله» فيقول: «كل شخص في أيّ مقام كان وفي أيّ

---

(١) المصدر نفسه: ٥١.

(٢) صحيفة النور ٢: ٦.

(٣) صحيفة النور ٦: ٤٩.

مسؤولية، مقامه ذاك ومسؤوليته تلك ما هي إلا امتحان إلهي.. فماذا يفعل في مقامه هذا الذي نصب فيه؟ وما هي أفكاره؟ وما هي أخلاقه في هذا المجال؟ وما هي أعماله؟ وحتى ما هي خطرات قلبه؟»[1].

ويقول: «بني البشر في معرض الامتحان قال تعالى: ﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ**﴾ (العنكبوت: ٢)... أيظنّ الناس أنهم بمجرد ادعائهم أنهم مؤمنون سوف يتركوا وشأنهم؟ فلا يُمتحنون ولا يتعرّضوا للبلاء.. بمجرّد أنكم ادعيتم أنّني خادم لهذه الأمة ولهذا البلد تتركون وشأنكم؟ سوف تمتحنون.. فإن كان حال أحدنا في ذلك المقام الذي بلغه مشابهاً لما كان عليه قبل بلوغ ذلك المقام بقيت سيرته وسلوكه على وتيرةٍ واحدة ولم تثقله المسؤولية.. فقد خرج من الامتحان أبيضَ الوجه»[2].

وفي موضع آخر يقول: «حينما تصبح جمهوريّتنا إسلاميةً وتصل إلى كمالها المنشود حيث يكون الله تبارك وتعالى حاكماً في هذه الأمة وهذا البلد، أي تكون تلك الحكومة من نقطة بدايتها إلى آخرها حكومة إلهية، الرؤساء جميعهم إلهيون.. لا يرون أنفسهم.. لأنهم ليس لديهم ذوات، ولا شخصية، كلّ ما هو موجود هو من الله.. إن تيقظنا وفهمنا أننا من الله وإليه نرجع ﴿**إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ**﴾ (البقرة: ١٥٦)، إن فهمنا هاتين الكلمتين.. أنّ كل ما لدينا هو منه، ونحن نرجع إليه وأنه يحاسبنا، ويضعنا موضع الحساب.. ستكون أعمالنا مع عباد الله بما يكون رضاً لله فيه وبما أمر الله به، في أجهزة الدولة كلّها، وفي الأسواق الإسلامية جميعها، وفي أزقة البلاد الإسلامية وشوراعها عمومها»[3].

ب ـ العدالة والحصانة الداخلية: يعتبر الإمام الخميني روحية الطغيان والظلم واقعاً

(١) المصدر نفسه ١٨: ٢١٢.

(٢) صحيفة النور ١٣: ٢٣٧.

(٣) صحيفة النور ١٣: ٢٦٨.

معنوياً إن وُجِدَ في أحد يظهر في دائرة سلوكه ونفوذه، وتتسع وتضيق دائرة قدرته بما يتناسب مع دائرة أعماله، بحيث إن من يلحق ظلماً بعائلته فإن ظلمه هذا يتناسب طردياً مع عدد أفراد العائلة، فكلّما ازداد عدد أفرادها ازداد الظلم.

يقول: «وبما أن الإنسان ظالم، والظالم إن كان تحت سيطرته عشرة أشخاص فظلم سيكون بحجم هؤلاء العشرة، وإن كان تحت سيطرته مجتمع مؤلّف من خمس وثلاثين مليوناً فظلمه بحجم خمس وثلاثين مليون شخص، الإنسان هو ذلك الإنسان، لأنه لم يصبح إنساناً بعد، فهو موجود طاغوتي وشيطاني... إن لم يخضع لسلطنة الأنبياء ولم يأخذ التعليم والتربية عنهم، فلا فرق بين هذا الفرد وذاك الذي يقوم بنهب العالم من الناحية الروحية وإن كان في البين فرق عملي»[1].

طبق هذا الاعتقاد يعتبر الإمام الخميني العدالة ضروريةً في الحكّام والولاة فيقول: «من يريد إجراء الحدود، وجعل القانون الجزائي الإسلامي موضع التنفيذ، وأن يتصدى لبيت المال ونفقات الدولة، وأن يهبه الله صلاحية إدارة عباده، لا ينبغي أن يكون عاصياً: ﴿**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤) ... »[2]، «قال تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالعَدْلِ**﴾ (النساء: ٨)، فالخطاب موجّه لمن يمسك بزمام الأمور ويحكم»[3].

ج ـ **الوعي القانوني**: الشرط الثالث الذي يطرحه الإمام الخميني، معرفة عمّال الدولة الإسلامية بالقوانين والأحكام الإلهية التي تنسجم مع إطار الحكومة الإسلامية: «بما أنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون، فيلزم للحاكم العلم بالقوانين الإسلامية.. ليس فقط للحاكم بل للأفراد جميعهم، ولكل من امتلك شغلاً ووظيفة ومقاماً، فهذه المعرفة بالقانون ضرورية لهم جميعاً»[4].

---

(١) المصدر نفسه ٨: ٨٣.

(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥٣.

(٣) ولاية الفقيه: ٥٣.

(٤) المصدر نفسه: ٥١.

د ـ التزكية الروحية وتهذيب النفس: بالإضافة إلى الشرائط الثلاثة المذكورة آنفاً، يعتبر الإمام تزكية النفس عاملاً على تحرير رجال الدولة من الطبيعة والسلوك الطاغوتي، إذ بالتحلّي بالتزكية ليس فقط لا يكتفي العاملون لرعاية العدالة في أنفسهم فحسب، بل تتهيأ الأرضية لإصلاح المجتمع وتُضمَن في هذا السبيل إسلاميّته.

يقول: «فالذين يريدون حكم البلاد، إن أرادوا الابتعاد عن الطغيان واجتناب الأعمال الشيطانية ينبغي عليهم أن يُزكّوا أنفسهم... وأن ضرورة هذه التـزكية لرجال الدولة، للملوك، لرؤساء الجمهوريات، للحكومات وللزعماء أكثر منها لعوام الناس، فإن لم يُزكِّ عوامّ الناس أنفسهم بل طغوا فإن طغيانهم محدود جداً، أمّا إذا طغى من له تأثير بين الناس على شتى المستويات.. فغالباً ما يجرّ طغيانه هذا إلى الفساد، وأحياناً يجرّ الدول إلى الهاوية والخراب، وقد قال الله في سبب بعثة الأنبياء: ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ**﴾ (آل عمران: ٦٤)... »[1].

٥ ـ الحاكم الإسلامي، السلطات والصلاحيات

من جملة الذين اهتموا بشكل واضح بدراسة سلطة الحاكم ودائرتها جان بدن (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦م)، فقد اعتقد بسلطته المطلقة التي تُفوَّض إليه من قِبَل الناس أو الشرفاء، وبموجب هذا التفويض يسلمون له ـ بالاعتماد على شجاعته ومروّته ـ ما يملكون من الروح والمال وأمور البلاد جميعها، فله الحرية أن يفعل ما يريد بشكل كامل ومطلق، وسلطته غير مشروطة بشرط إلا الشروط التي تقرّها القوانين الإلهية والطبيعية، إذ لو فوّضت إليه مقرونةً بمحظورات كثيرة فلن تعود مطلقة، بل لن تكون سلطة حكومية أساساً، فحقوق السلطان عبارة عن وضع القانون، وحقّ إعلان الحرب وعقد الصلح، وكذلك حق إصدار الأحكام النهائية لما يصدر من جانب القضاة، وكذا

---

(١) صحيفة النور ١٤: ٢٦٤.

نصب المسؤولين والوزراء وأصحاب المناصب الحكومية وعزلهم[١].

إنّ أكثر ما بحثه العلماء المسلمون هنا كان صلاحيات الحاكم الإسلامي، لكنّنا نركّز على نظرية الإمام الخميني، نظراً لغناها وثرائها الداخلي.

لا يعتقد الإمام الخميني أنّ هناك فرقاً بين سلطة النبيّ صلى الله عليه وآله السياسية وسلطة الفقيه، ولا يعتبر الفضائل الإستثنائية للنبيّ صلى الله عليه وآله وأميرالمؤمنين عليه السلام موجبةً لزيادة سلطاتهم الحكومية على سلطات الفقيه المماثلة[٢].

يقول في هذا الصدد: «إن كانت السلطة الحكومية مبتنيةً على الأحكام الفردية الإلهية فقط فإن عرض الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوّضة إلى نبي الإسلام صلى الله عليه وآله كظاهرة، ستكون فارغة من المعنى والمحتوى.. ينبغي القول: إن الحكومة التي هي شعبة من الولاية المطلقة لرسول الله صلى الله عليه وآله هي إحدى الأحكام الأولية الإسلامية ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج.. يمكن للحكومة الإسلامية أن تُلغي جانباً من العقود الشرعية المرتبطة بالناس، حينما تكون تلك العقود مخالفةً لمصالح الدولة والإسلام، ويمكن أن تحظر أيّ أمر ـ سواء كان عبادياً أو غير عبادي ـ يكون وجوده مخالفاً لمصالح الإسلام ما دام على هذه الشاكلة»[٣].

وقد أثارت هذه النظرية سلسلةً من الاستفهامات والإشكاليّات من زاوية إفضائها إلى نوع من استبداد الفقيه ودكتاتوريته وعدم محدودية سلطاته، وقد قام الإمام الخميني ـ بغية الإجابة عن ذلك ـ بوضع حدود لسلطات الولي الفقيه أو القائد في جهاز الحكومة، وتحديد صلاحيات الفقيه بصورة مقبولة، يقول: «لا تخشوا ولاية الفقيه، لا يريد الفقيه أن يكذب على الناس. فإن أراد فقيه أن يكذب فإنّ ولايته ستكون غير نافذة

---

(١) و. ت. جونز، خداوندان انديشه سياسي، الفصلان الأول والثاني: ٦٥.

(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥٥.

(٣) صحيفة النور ٢٠: ١٧٠.

بعد ذلك»[١]، وإن «ارتكب فسقاً فسينعزل بنفسه تلقائياً»[٢].

يعتبر الإمام الخميني أنّ ملاك الأحكام الحكومية ـ التي تشير إلى السلطات الاستثنائية للفقيه ـ عبارةً عن مصالح الإسلام والدولة[٣]، وليست خاضعةً للأذواق الشخصية أو التصميم الفردي حتى تعدّ دكتاتوريةً أو فردية.

٦ ـ وظائف الحكومة الدينية

المحور السادس في النظرية السياسية للخميني تحديد أهداف الدولة الدينية ومسؤوليّاتها، وهذا ما يعدّ واحداً من الموضوعات الهامّة في الفكر السياسي[٤].

ويمكن أن تنضوي تحت هذا العنوان موضوعات أساسية عدّة، مثل توسعة الأراضي، وحماية الحريات المشروعة، والسلام والأمن، ورفاه الناس، والسلامة الصحية والقوة البدنية، وتربية الناس وإجراء العدالة.. مما عرف أهدافاً للدول والحكومات.

يلخّص الإمام الخميني وظائف الحكومة في المجالات التالية:

أولاً: تربية المجتمع: ينقسم الفلاسفة السياسيون إلى فئتين ـ موالية ومخالفة ـ لتربية الفضائل الإنسانية من قبل النظام الحاكم، ومن بينهم، يدّعي أفلاطون أن الحكومة تعني بمعناها الصحيح التربية، والتربية ليست سوى تربية الفضائل التي أودعتها الطبيعة في الإنسان. ومعنى كلام أفلاطون أنه ينبغي أن تكون التربية عامّة وحكومية[٥]، وهكذا اعتقد أرسطو أيضاً بالأمر ذاته، معتبراً وظيفة الدولة الأولى

---

(١) المصدر نفسه ١٠: ٢٩.

(٢) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٧٨.

(٣) صحيفة النور ٢٠: ١٧٠.

(٤) آنطوني غوئيتتن، فلسفه سياسي: ٤٥.

(٥) مايكل فاستر، و. ت جونز، خداوندان انديشه سياسي، ج١، ق٢: ٢٨٨، وج٢، ق١: ٢٠١ و٧٤.

إصلاحَ العيوب الأخلاقية وتلقين الناس الفضائل الإنسانية[١].

أمّا دعاة الحرية بعد أفلاطون ـ ومن جملتهم الإنجليزي جان لوك ـ فيعتقدون أن القوانين الرسمية ـ الحكومية ـ ينبغي أن تكتفي بتنظيم الأمور المتعلّقة بمالكية أتباع الدولة فقط، ليس لأجل أن المالكية أهمّ من الفضائل المعنوية، بل لأن الفضائل المعنوية لا يمكن اكتسابها عبر القانون[٢].

وقد سجّلت ملاحظة على هذا الكلام، تتلخّص في أنّه حينما تتعهّد الدولة بالتربية ينتج عن ذلك أن الخصوصيات الأخلاقية لأتباع تلك الدولة تصبح متساوية تدريجياً ويترتب على هذه الظاهرة أفضلية المجتمع على الفرد، وتفاني الفرد في سبيل مصلحة المجتمع[٣].

يرى الإمام الخميني أنّ الحكومة الإسلامية استمرار لحكومة الأنبياء[٤]، كما يراها مسؤولةً تربية المجتمع، يقول في هذا الشأن: «إن كان لكل دولة برنامج، فيصحّ القول: إنّ برنامج الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يمكن تلخيصه بتلك السورة التي جاءت في بداية البعثة المباركة، برنامج رسول الله هو: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ... عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ جميع الأنبياء موضوع بحثهم، موضوع تربيتهم، موضوع علمهم، الإنسان، لقد بعثوا لتربيته، لينقلوا هذا الموجود الطبيعي من مرتبة الطبيعة إلى مرتبة عالية، ما فوق الطبيعة، ما فوق الجبروت، ليصل إلى الكمال»، «من الواضح إلى أيّ حدّ اهتم الإسلام بالحكومة والعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع، حتى أصبحت كلّ شيء في خدمة تربية الإنسان المهذّب الفاضل»[٥].

ثانياً: تنفيذ القانون: يرى الإمام الخميني حزم الدولة في إجراء القانون الإسلامي

---

(١) عنايت، حميد، بنياد فلسفه سياسي در غرب: ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٣.

(٣) عنايت، حميد، بنياد فلسفه سياسي در غرب: ٥٤.

(٤) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥١.

(٥) صحيفة النور ٧: ٢٢٣، وولاية الفقيه: ٢١.

أمراً حيوياً، ويرى التسامح والمصلحيّة خطراً جدّياً على النهضة الدينية، وفي هذا المجال يطلب المغفرة من الله[١] للتساهل والتسامح إزاء الحوادث المخالفة للدين والتي حدثت في السنين الأولى من عمر الثورة الإسلامية الإيرانية، ذلك التساهل الذي جاء نتيجة توصية دُعاة «المصلحة بذلك»[٢].

تنشأ ضرورة الحزم هذه من أنّ الإمام الخميني لا ينظر إلى إجراء القانون بوصفه أحد العناصر الهامّة في إيجاد الوحدة في النظام الحاكم الذي قد يصاب بالتمزّق والضعف[٣] فحسب ـ كما نظر إليه البعض ـ بل يعتبره ـ أي إجراء القانون ـ وسيلةً لحاكمية العدالة وسلّماً لتعالي الإنسان، والهدف الأساسي للدولة.. للإسلام نظرة آلية إلى القانون، أي يعدّه آلةً ووسيلة لتحقّق العدالة في المجتمع، ويعتبره أيضاً وسيلةً للإصلاح العقائدي والأخلاقي ولتهذيب الإنسان[٤].

يقول الإمام الخميني: «ينبغي العمل على تربية المجتمع، فتطبيق الحدود الإلهية إنما هو لتربية المجتمع لا للانتقام، إن لم يقتل القاتل فستزداد جرائم القتل﴿فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ ، لذا فجميع الحدود الإلهية تقع لصالح المجتمع الإنساني»[٥].

ثالثاً: مقارعة الظلم والاستكبار: ينبغي ـ طبق رؤية الإمام الخميني ـ أن تكون علاقة الحكومة الدينية بسائر الحكومات قائمةً على أساس حفظ استقلال البلاد ورفض سلطة الاستكبار بأشكالها كافّة، فينبغي على الحكومة الإسلامية أن تسعى للوقوف بوجه القوى المستكبرة، لتأمين استقلال المجتمع الإسلامي وحرّيته: «يقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿**وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾ (النساء:

---

(١) صحيفة النور ١٢: ٢٥٣، و١٨: ١٧٨.

(٢) المصدر نفسه ١٢: ٢٥٤.

(٣) بخشايش، أحمد، اصول علم سياست: ٧١، طهران، آواي نور.

(٤) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٨٢.

(٥) صحيفة النور ٦: ١٧٦.

١٤١)، أساساً لا ينبغي للمشركين والقوى الفاسدة أن يستولوا على بلاد المسلمين، أو أن يتسلّطوا عليهم[١]، ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً * الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ العِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لله جَمِيعاً﴾ (النساء: ١٣٨ ـ ١٣٩)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ اليَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة: ٥٠)، ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ الله وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ الله يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ الله يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٥٩)، .. هذه هي التعليمات الغيبية للقرآن التي أنزلها الله لحفظ استقلال الدولة الإسلامية وبناء عظمتكم وشموخكم يا أمة القرآن وأتباعه، اقرؤوها.. واعملوا بها حتى يعود لكم استقلالكم وعظمتكم، وتنالوا الانتصار والعظمة مجدداً، وإلا فسوف لا يكون لكم شأن، وستعيشون حياةً مليئة بالذلّة والهوان، وستصبحون لقمةً سائغة للمستكبرين»[٢].

«(مسلمو صدر الإسلام) جاهدوا بأموالهم وأنفسهم من أجل الإسلام، وقطعوا هذا الطريق بنجاح، لقطع دابر الظَلَمَة وإزالة شرّهم وظُلمهم عن المظلومين وليحققوا الوعد الإلهي: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الوَارِثِينَ﴾»[٣].

حينما تمّ للإمام الخميني تشكيل الدولة الإسلامية بتوفيق من الله ـ ولأجل الحصول على الهدف المذكور ـ وضع مبدأ «لا شرقية ولا غربية»، حتى يؤمّن استقلال البلاد والحكومة الإسلامية من خلال رعاية هذا المبدأ.

يقول في هذا الصدد: «لقد كان شعارنا «لا شرقية ولا غربية» شعاراً مبدئياً للثورة

---

(١) صحيفة النور ٣: ٤، و١٦: ٣٦.

(٢) الإمام الخميني، كشف الأسرار: ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(٣) صحيفة النور ١٧: ١٤٢.

الإسلامية، في عالم مليء بالجياع والمستضعفين، وهذا المبدأ يبيّن السياسة الإسلامية الواقعية بعدم انحياز البلاد الإسلامية والبلاد التي ستنضمّ في المستقبل القريب وبعون الله للإسلام بعنوانه الدين الوحيد المنجي للبشرية.. ولا يظنَّن أحد أن هذا الشعار شعار مرحلي، إذ إنّ هذه السياسة هي معيار عمل شعبنا الدائم وجمهوريتنا الإسلامية وجميع مسلمي العالم من أوّلهم إلى آخرهم؛ لأنّ شرط الورود إلى صراط نعمة الحق ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ﴾ هو البراءة والبعد عن صراط الضالّين ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾»[١].

إن الإمام الخميني ـ إلى جانب تربيته للمجتمع من خلال الحكومة التي هي أهم حصيلة للسير باتجاه الله تعالى وللسعي وراء الأهداف السامية ـ يشير إلى الاستقلال الاقتصادي والقدرة العسكرية والتعبئة العامّة، يقول: «لقد أمرنا الله أن نسعى كي لا نكون تحت إشراف بلد أو تحت لواء الكفر، هذه هي إحدى المسائل المهمة، فينبغي أن نجهد ونسعى وأن ندير اقتصادنا بأنفسنا»[٢].

ومقصوده من أمر الله في الحديث المذكور هذه الآية: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١).

٧ـ المشاركة السياسية

المحور السابع في رؤية الإمام الخميني للحكومة الإسلامية دورُ الأمّة في أمر الحكومة؛ وبتعبير آخر المشاركة السياسية.

المشاركة السياسية ـ في نظر الإمام الخميني ـ لا تشبه في تعريفها أيّاً من تعريفاتها في الدراسات السياسية المعاصرة، فأهمّ خصيصة في رؤيته حول الشرعية هو الإيمان السياسي، الأمر غير المستساغ لدى النظريات السياسية المعاصرة.

(١) المصدر نفسه ٢٠: ١١٤.

(٢) المصدر نفسه ١١: ١١٧.

لذا نراه يركّز على مسائل مهمة وهي: أن القرآن كتاب سياسة وحكومة[١]، وأنّ الولي الفقيه هو الذي يمنح النظام الحاكم شرعيّته، وأنّ منصب القيادة من الله تعالى[٢]، وأنّ الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية تطبيق القوانين والأحكام الإسلامية[٣] الهادفة لبناء الإنسان وتأمين احتياجاته المادية[٤]، تلك القوانين والأحكام الناجمة عن منظومة العدل الإلهي[٥]؛ لذا ـ وبناءً على النقاط الآنفة الذكر ـ تبدو ضرورة المشاركة السياسية للمجتمع الاسلامي طبيعيةً ومنطقية جداً، وتستمدّ شرعيّتها من الإيمان بالإسلام.

يشير الإمام في توجيهاته لفئات المجتمع من الرجال والنساء حول المشاركة السياسية وإبداء النظر والاهتمام بالسياسة[٦] إلى الماهية الإلهية لهذه الشرعية والمشاركة أيضاً، فيقول: «إذا تمّت رعاية المقرّرات الإسلامية بحدّها الأعلى فسيتحقّق هدفان مهمّان، هما مقصد جميع الأنبياء، الهدف الأوّل بناء الجانب الروحي والمعنوي للناس، والهدف الثاني إقامة العدل في المجتمع، لذا ينبغي على من يمثل رأس النظام، بل على أولئك الذين يديرون السلطات الثلاثة، وحتى أولئك الموظّفين في الدائرة الأوسع لكنهم مكلّفون ببعض المسؤوليات في النظام، ينبغي عليهم جميعاً تحمّل هذا العبء»[٧].

لا تتوقّف المشاركة السياسية ـ عند الخميني ـ على مواجهة أعداء الحكومة الإسلامية وبناء الجوانب المعنوية والعدالة في المجتمع، بل يدخل فيها ـ أي في المشاركة السياسية ـ مراقبة الحكّام وانتقادهم، والذي هو في واقعه نوع من الدفاع عن النظام الإسلامي

---

(١) صحيفة النور ١٧: ٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه ١٠: ٢٧.

(٣) المصدر نفسه ١١: ١٧١.

(٤) المصدر نفسه ٢٢: ٢٧٠.

(٥) المصدر نفسه ٩: ٤٢.

(٦) المصدر نفسه ٩: ١٣٦، و ١٨: ٢٦٢.

(٧) المصدر نفسه ١٨: ٣٣.

أيضاً. يقول: «الأمّة بأجمعها مكلّفة بمراقبة الأمور؛ إذا أنا تنحيّت جانباً أو زلّت إحدى قدماي وانحرفت ـ لا سمح الله ـ عن الطريق الصحيح، فالأمّة مكلفة أن تقول: لقد انحرفت، قف عند حدّك... ينبغي أن يكون المسلمون على هذا المنوال، بحيث لا يتجرأ كلّ من يريد أن يكون خليفة المسلمين فيسير باتجاه تحقيق أهدافه بأي ثمن حتى بمخالفة الأصول الإسلامية، فعلى المسلم أن يشهر سيفه ليقوّم انحراف الحاكم ـ أيّاً كان ـ حتى يستقيم»[1].

وتتمتع المشاركة السياسية السليمة في نظر الإمام الخميني بخاصيتين: أ ـ وحدة الكلمة. ب ـ محورية الحق، ويعتبر وحدة الكلمة والعقيدة وسيلة ارتقاء الأهداف والمقاصد الكبرى، ولها دور خطير في بناء المدينة الفاضلة، فيقول حول ذلك الدور وبيان خصائصه: «نحن من تلك الزاوية نرى أن الإسلام قد اعتمد على الأخوة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، يُستفاد منه أن المؤمنين ليس لهم من شأن سوى الأخوّة، وخلاصة العلاقات الانسانية بينهم تتلخّص بالأخوّة لا غير[2].

ويضيف: إذا نحن لم نهتم بأي جانب من جوانب حياتنا سوى بأخوّتنا، فسنكون حتماً منسجمين. فليست الأخوة أن أعمل عملاً خلاف القانون، أو خلاف النظام، وأنتم كذلك تعملون خلاف القانون... فهذا خلاف الأخوّة، لأن الأخوّة التي يريدها الإسلام شيء آخر، إنّه يريد أن نخطوا إلى الأمام معاً وننجز أعمالنا بنجاح وتفوّق، فالاسلام حثّ على الأخوة ليحصل الانسجام، وبالتالي التقدّم والرقي للمسلمين»[3].

إن جميع ما يطلبه الناسُ العاديون، وتحثّ عليه حتى الأنظمة غير الإلهية أن يكون الناس متحدين بعضهم مع بعضهم الآخر، وهذا أمر بالوحدة والأخوّة.

الدستور الإلهي في هذا المجال واضح أيضاً، يقول عز من قائل: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ

---

(١) المصدر نفسه ٧: ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) در جستجوي راه از كلام امام ١٥: ٧٥.

(٣) صحيفة النور ١١: ١٤٨.

الله جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ وليس المعنى المأخوذ من الآية أن تجتمعوا وتتوحّدوا على أمر واحد ولا تتفرّقوا فيه، بل الاعتصام بحبل الله، فالاعتصام يكون بسبيل الحق، وهو سبيل يبدأ من عالم الطبيعة ويمتدّ إلى ما ورائها، إلى ذلك العالم الذي لا نستطيع أن نصل إلى فهمه الآن، فالاعتصام بحبل الله يؤدّي إلى سعادة الدنيا والآخرة[1].

(١) المصدر نفسه ٨: ١٥٥.

تطوّر الفقه السياسي الشيعي

مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر

أ. سرمد الطائي(*)

تمهيد

يفرض الموقع الحسّاس الذي تحتله الرؤية السياسية أهميّةً متزايدة تمنحها التيارات والاتجاهات والأيديولوجية المختلفة لهذا الحقل الفكري، ويشكّل طرح مضمون واضح ومحدّد للبنية السياسية التحدّي الأكبر أمام أيّ مشروع يقدّم تصوراته عن الآلية التي يقترحها ضمن إطار الإسهام في رسم حركة المجتمع العامّة.

وتختلف مستويات المشروعية والكفاءة تبعاً لتنوّع مصادرها ومرجعيّاتها المعرفية والمنهجية، والمعيار الذي تنتقي على ضوئه الآليات والأساليب والضوابط، مما سيترك أثره الجسيم على نوع أداء الهيكلية السياسية المطروحة، بوصفها فعلاً اجتماعيّاً سياسيّاً يظل لصيقاً بالمحاور الأساسية لما تخضع له الشعوب من خطط تنمية حضارية وما تخوضه من صراعات شرسة في عالم تتقاطعه الدوافع المتناشزة وتحرّكه رغبة الإنسان العارمة في البقاء، فيما لا يؤمّن ذلك ـ بالضرورة ـ المصالح الأساسية لأطراف اللعبة

(*) كاتب وناقد، من العراق.

الآخرين.

من جانب آخر، تمثل المرجعية المعرفية نقطةً بالغة الخطورة في عملية التنظير السياسي بوصفه جانباً من الفكر الذي لا يعبّر بالضرورة عن أداة إثباتية بقدر ما يتحرّك لإضفاء الطابع المنطقي على سلوكيات ومواقف واتجاهات تتوخى تأمين مصالح الدوائر الأيديولوجية أو الفئوية، كما يلوح لمن يطالع التاريخ الإنساني المعقّد.

وفي الدائرة الإسلامية، يكفي أن نطالع ما جمعه باحثٌ واحد من عناوين موضوع «الإمامة والسياسة» في سرد ببليوغرافي، لنرى أربعة آلاف عنوان أنتجه التراث الإسلامي من مجمل رصيده المدوّن باللغة العربية فقط[1].

ولا ريب أن التركة الفكرية الإسلامية في هذا المجال لم تكن دوماً ـ بالطبع ـ صفحةً مشرقة تدعو للاعتزاز، وإنما انطوى العديد منها على عوامل التردّي والانحطاط الذي أصاب مجمل التجربة التاريخية للمسلمين، لتنعكس ـ من ثمّ ـ على جوانب حياتهم الحديثة والمعاصرة، غير أنّ من التجنّي أيضاً الحكم على الفكر السياسي الإسلامي بالعجز الكلّي عن تقديم الأفكار الممثلة لمضامين الدين النقية، وحاجات المجتمع المتراكمة طبقاً للظروف والمتغيرات.

الفقه السنّي ونظريات الفكر السياسي

في رواية عبدوس بن مالك، نجد الإمام أحمد بن حنبل ينصّ على أنّ من «غلب بالسيف حتى صار خليفةً وسمّي أمير المؤمنين، لا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً»، ونلاحظ في روايةٍ أخرى للمروزي دعوة ابن حنبل للأمّة أن تترك السلطان وشأنه فيما له من خصوصيات وملكات خلقية: «فإن كان أميراً يُعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنما ذاك له في نفسه».

---

(١) لاحظ: الرفاعي، عبد الجبار. موسوعة مصادر النظام الإسلامي ج٨، قم، مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية، ١٤١٧هـ.

وبرغم ما ينقل عن إمام المحدّثين، ممّا يعارض هذه النصوص، كقوله عن المأمون العباسي: «كان لا مأمون»، فإن الذي يظهر ما يبديه من حرص شديد في الفتوى على وحدة المسلمين؛ لذا فهو يوصي أتباعه قائلاً: «عليكم بالنكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقّوا عصا المسلمين»[١].

بيد أننا نلمح في رؤيةٍ لأبي حامد الغزالي، تحديده لما هو أبعد من قضية الحرص على وحدة المسلمين، مما ساهم في تكوين الفكر السياسي التبريري الخادم للجور السلطاني، حيث يقرأ الغزالي فتاوي ممالأة السلطان، في إطار تردّي مستوى الإيمان والتقوى عند العلماء وأهل الفقه، فبعد أن يستعرض طبيعة المعارضة العلمائية لسلاطين الظلم، يوجز حال ما عاصره من ظرف قائلاً: «وأما الآن، فقد قيّدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا، وإن تكلّموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حقّ العلم لأفلحوا، ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء.. وفساد العلماء باستيلاء حبّ المال والجاه، ومن استولى عليه حبّ الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل، فكيف على الملوك والأكابر؟»[٢].

هكذا نجد الأزمة السياسية تتواشج مع أزمة فكرية تستند إلى مأزق تقوائي وأخلاقي، مما جعل دائرة بحث الإشكالية تتسع عند مفكّر آخر من نمط إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ)؛ إذ يردّد الجويني في توصيف ذلك الظرف، الذي تحسّست أجيال عديدة مرارته وقسوته: «قد عمّ من الولاة جورها واشتطاها، وزال تصوّن العلماء واحتياطها، وظهر ارتباكها في جراثيم الحطام واختباطها، وانسلّ عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها»[٣].

---

(١) لاحظ النصوص الثلاثة في: الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية: ٢٠ ـ ٢١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٦هـ.

(٢) الغزالي. إحياء علوم الدين ٢: ٣٥١، القاهرة، البابي الحلبي.

(٣) الجويني، أبو المعالي. غياث الأمم في التياث الظلم، الفقرة العاشرة، نهضة مصر، ١٤٠١هـ ط١١.

وبعد أن يؤكد الجويني انسلال رؤوس الملّة وأوساطها عن التقوى، لا يرى جدوى في ذكر السلاطين عنصراً في الأزمة، بل ينعطف دهشةً وأسفاً على النخبة العلمائية وممثلي المتشرّعة والمتدينين: «.. ليت شعري، ما معتصم العباد إذا طما بحر الفساد.. وبُلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وزاهد لا يقتدى به لخرقه؟.. أيموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى؟»[١].

إنّ هذا التردّي والانحطاط قاد الجويني إلى الإفتاء ـ بشجاعة ـ بأنّ السلطة السياسية مجرّد آلية لاستيفاء المصلحة ودرء المفسدة، على ضوء فهمه لمقاصد الشريعة، مؤكداً على جواز استقلال الناس حينئذ في الأمور الدينية والقانونية والعسكرية، باعتبار أنها مقاصد لا يجوز تعطيلها حتى لو شغر الزمان عن السلطة المشروعة[٢]. كما لا ينبغي إيكال الأمر إلى رؤوس وأوساط الملة التي انسلّت عن الورع، ولا ريب أنّ تفعيل هذا المنهج في التعامل مع الواقع من شأنه أن يمنح الرؤية الإسلامية متانةً أكثر ويعمل على تجاوزها للعديد من الأزمات الخانقة، وهو يبرهن على حجم جاهزية الشريعة لتحرير الإنسان خلافاً لما تكرّس تاريخياً ضمن صفحات الفقه السلطوي.

من جهةٍ أخرى، تجعلنا نظائر هذه النصوص المبكّرة والجريئة في تفحّص الواقع ومعالجته، نتوقف عند نتائج بعض التعميمات والتصنيفات التي تلجأ إليها في هذا السياق كتابات يطبعها الحماس غير المنضبط[٣]؛ إذ إنّ مطالعة التأريخ السياسي لا تكاد تفيد وجود أثر كبير للخصوصية المدرسية أو المذهبية في ممارسة التخادم مع السلطان

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر: الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: ٣٦٠، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤م.

(٣) لاحظ مثلاً: يعقوب، المحامي أحمد حسين. طبيعة الأحزاب السياسية العربية: ١٩٤، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٧م، حيث يفترض الفقه السياسي عند المذاهب الأربعة الكبرى مقتصراً على تبرير وجود الغالب والجائر وتطويع النص الديني من أجل ذلك.

الزمني، لقد كان لكلّ بلاط أن يزخر بفقهائه ووعاظه كما يتزين بفرسانه وأدبائه وجواريه، ونجد استحقاقات هذا الحضور، من مظاهر التبرير وخدمة السلطان، في البلاط العثماني (السنّي) والصفوي (الشيعي) ـ مثلاً ـ على السواء[١].

أزمة الفقه السياسي المعاصر

إنّ الفكر الإسلامي المعاصر تجاوز شبهة شقّ عصا المسلمين، واستبعد الرغبة بالوحدة الزائفة تحت ظلّ السلطان الجائر، وراح اتجاهٌ يطرح التساؤل التاريخي العتيد على من لا يزال به حنينٌ إلى وحدة السلف تلك، أياً كان، وفي أي إطار، فـ «..عندما يعمّ الفسوق وينتشر الظلم ويسود الجور ويصبح الفسّاق هم الأئمة والحكّام والولاة بل والمفتون في مجتمع الإسلام، فأيّة حقوق ومصالح ونظم للخلق تدعوهم إلى أن يدفعوا ـ ثمناً للحفاظ عليها ـ الخضوع لدولة الفسّاق؟»[٢].

نعم، لقد تجاوز الفكر الإسلامي تلك اللافتة الانهزامية، أو هكذا يفترض، لكن هل استنفد هذا الفكر ـ على الصعيد السياسي ـ مهامّه العالقة والملحّة؟ وبادر بشجاعة ووعي للاستجابة إلى ما يواجهه من تحدّيات؟ وهل تمكّن خطابه من تثقيف الأمة بمبادئ محمدﷺ العظيمة، بما يرتفع إلى مستوى التحدّيات الراهنة وبقدرٍ كاف من الواقعية والصراحة، بعيداً عن العمليات المألوفة من الاستجابة للتحدّي واستحداث نماذج معدّلة من الأزمات تظلّ منطوية على ذات عناصر التأزم؟

---

(١) لاحظ وصفاً جيداً لمدى إغراء السلطة الصفوية أهل العلم، وحجم استجابتهم لذلك الإغراء، وما كان يفعله بعض شيوخ الإسلام، والصدر الأعظم.. في تواطئهم ضدّ المساكين من المسلمين، في: الوثيقة النقدية القديمة (حديقة الشيعة)، لعبد الحيّ الرضوي الكاشاني المتوفى حدود القرن الثاني عشر، تنظر في: جعفريان، رسول، دين وسياست در دوره صفوي: ٣٣٨ وما بعد، قم، انصاريان، ١٩٩١م؛ وكذلك: الحائري، عبد الهادي، تشيّع ومشروطيت. طهران، ١٩٨٥م.

(٢) عمارة، د، محمد، تيارات الفكر الإسلامي: ١٥٠، القاهرة، دار الشروف، ط٢، ١٩٩٧م.

حركاتنا وكياناتنا الإسلامية التي تعبّئ الجماهير ضدّ الأنظمة المستبدّة والجائرة، هل قدّمت مضموناً نظرياً يطمح للتكامل ويطرح بديلاً خالياً عن المحتوى المريض للجور والاستبداد، أم أنّ العديد منها راح يضيف ـ فيما يضيف ـ أزمات جديدة؟ ولا زلنا نشاهد أناساً يطمحون لتدشين تجارب سياسية لا تلزم فيها الشورى حاكماً، ويحرم ضمنها عمل المعارضة السياسية، ويعدّ الكلام في عُرفها عن حقوق الإنسان بدعة[١]! في تكريسٍ لشتى مظاهر التدهور السياسي التاريخية التي عانينا منها الأمرّين.

لعلّ الخطاب السياسي الإسلامي مكلّف اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى، بإعادة اكتشاف تاريخنا كأمّة، وتقديم أكبر قدر من الاستيعاب، والوفاء أيضاً لشرعنا الحنيف، وتجسيد ذلك سلوكاً وممارسة ولوناً في الخطاب ذاته ومضامين في الأدبيات، وسعياً دائباً للتوفر على قراءة الأطروحات السياسية الإسلامية المعاصرة؛ بهدف مراجعتها وبناء المشروع الكبير بتواصلٍ واضطراد، وهو ما يحتاج ـ بالطبع ـ إلى تهيئة أفق أرحب، وحرية نظر، ونبذ لأشكال متنوّعة من التعصّب والانحياز وعبادة الأشخاص والعناوين؛ لتفعيل آلية النقد الذاتي البنّاء، وإلا فهل نستبعد أنّ قطاعات احتجاجيّة واسعة ستغيّر معادلة الصراع، كما صنع الجويني قديماً، وستفتح ـ مضطرّةً ـ جبهة جديدة داخلية هذه المرّة، حين تكتشف سريان الداء خارج دائرة الاستبداد الرسمي؟!

الصدر، رؤية تحاول الاستجابة للتحدّي

في إطلالته المبكرة على القرّاء، ضمن نزاله الفلسفي المتميّز مع المادية الديالكتيكية، وعد الإمام الشهيد محمد باقر الصدر بإعداد دراسة خاصّة تحت عنوان (مجتمعنا)، يتناول فيها مفاهيم الإسلام عن الدولة والمجتمع[٢]، إلا أنه أجّل ذلك البحث ليبادر إلى

---

(١) الغزالي، محمد، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، نقلاً عن: النفيسي، د. عبدالله (تحرير وتقديم) الحركة الإسلامية.. أوراق في النقد الذاتي: ١٤٧، الكويت، ١٩٨٩م، ط١.

(٢) فلسفتنا: ٣٤٤، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٨هـ.

تقديم أطروحة (اقتصادنا)؛ إحساساً منه بأولويتها، طبقاً لنمط الصراع الفكري الدائر آنذاك بين الإسلام والاتجاهات الأخرى، أو إيماناً بضرورة استناد المفهوم السياسي للدولة إلى قضايا ومفاهيم تؤسّس في نظائر الحقلين: الفلسفي والاقتصادي، ليتسلّح بهما المشروع الكبير الذي يُراد له أن يقدّم بديلاً واقعياً متماسكاً يتوافر على محتوى إسلام تأصيلي دون أن يتشرنق في حجاب من اللافتات الأيديولوجية المفرّغة من مضامينها.

يبدو أن الشهيد الصدر ـ وهو يحارب على جبهات متعددة، اجتماعياً وفكرياً وسياسياً ـ وجد نفسه مثقلاً بالمسؤوليات المختلفة؛ فغاب في زحمة مزاولته لمهام التدريس وإعداد الكوادر العلمية، ومسؤوليات الكفاح السياسي والإصلاح الاجتماعي، ليظهر ـ بعد ذلك ـ بأطروحة «الأسس المنطقية للاستقراء» أوائل السبعينيات، مطوّراً ما بدأ يتبلور لديه من رؤى تتعلّق بنمو المعرفة البشرية وآلية تكوّنها، في ثنايا البحث الفلسفي أو دروسه الأصولية ومجمل مراجعاته لمباحث الإبستمولوجيا الحديثة، ولكنه ما إن انتهى من ذلك حتى أثقلته هموم التصدّي للمرجعية الدينية في العقد الأخير من عمره، والتي اقترنت مع تصاعد المواجهة بين التيار الإسلامي في العراق ونظام البعث الحاكم، فيقوده ذلك إلى الشهادة المروّعة في نيسان ١٩٨٠م، وهو لا يتجاوز السابعة والأربعين من العمر.

ومع ذلك، بادر ـ كعادته ـ لتناول إشكاليات الواقع الملحّة، وقدّم بعد تشكيل النظام الإسلامي في إيران عدّة أطروحات موجزة، تعبّر عن تصوّراته حول مفهوم الدولة والقيادة والأمة والمجتمع، في سلسلة حلقات «الإسلام يقود الحياة»، التي أعدّها قبيل استشهاده، وشكّلت هذه البحوث المقتضبة المصدر المهمّ للباحثين في فكره السياسي، وذلك بالطبع إلى جانب نصوص قديمة هامّة كتبها في ريعان شبابه، حينما ابتدأ المشروع السياسي منذ الخمسينيات، وهو ما عرف بـ «الأسس الإسلامية»؛ حيث استخدمت على نطاق واسع من قبل كوادر الحركة الإسلامية في العراق لتثقيف الشباب في حلقات التنظيم السياسي والإرشاد والتوعية الفكرية. فيما عبّرت عن الحقبة

الأولى من تصوّراته السياسية.

وبقدر ما حرمتنا تلك المرحلة من نتاج صدري فذّ أكثر تفصيلاً في الفكر السياسي أو الاجتماع السياسي العام، نلاحظ تفرّد المفاهيم والقضايا التي طرحها بخصوصيات مهمة تفوّقت على العديد من الأفكار السائدة، وستعين الباحثين كثيراً ـ عبر أساسها النظري ـ في مراجعة الفقه السياسي الإسلامي وتقويمه، بوصفه استجابةً لأكثر التحدّيات الداخلية حساسيةً وخطورة.

قراءة تاريخية لتطوّر الفقه السياسي الشيعي في العصر الحديث

دخل العقل السليم تحت ضغط من أزمات المجتمع وانتكاساته في تجربة قاسية من الاعتزال الحضاري أو الاستقالة ربما، خياراً لجأ إليه الأسلاف فجمعوا أسس حضاراتهم وهربوا بها إلى المساجد والخانقاهات وأقبية التأمل الممزوج بالأسى، ظنّاً بأنّ في ذلك عافيةً للدين والدنيا، بعد أن نستثني عدداً كبيراً من فقهاء البلاط الذين ظلّوا يسجّلون الحضور (الفاعل) عبر الدخول في تحالفات غير نزيهة مع السلطة.

ومع ملاحظة السياق التاريخي، فإنّ فقهاء المذهب الإمامي بدوا أكثر تعبيراً عن ذلك الانزواء، لمواجهتهم قدر العزلة السياسية في وقت مبكر بعد دخولهم في صراعات مع السلطة، حملت ـ إضافةً إلى الخلاف السياسي الجادّ ـ بُعداً عقدياً وكلامياً، مما فسح المجال إلى توسيع نظرية (التقية)، بوصفها سلوكاً مرحلياً كان ذا أهمية بالغة في مواجهة القمع السلطوي، وتحويلها إلى استراتيجية عامة لا تكاد تترك فرصةً للحديث عن المفردات المباشرة في الفقه السياسي.

وقد ولدت هذه الاستراتيجية ـ كنموذج متطرّف للتقية ـ الأجواء المواتية للانفتاح على نصوص شرعية وروائية معيّنة بشكل يعزلها عن ملابساتها الموضوعية، لتنتج تياراً شيعياً كاملاً يحرّم الخوض في حديث الحكم الإسلامي ويفتي بمنع تشكيله، ويتخذ، نظير ما ورد عن الأئمة عليهم السلام من أنّ كل راية ترفع قبل قيام المهدي فصاحبها طاغوتٌ

يُعبد من دون الله[1]، مرجعية نهائية ومطلقة تحوّل الاستسلام الكامل لمجمل الظروف والمتغيّرات، ومع أن المحاكمة العلمية لهذه الروايات قد تسقطها من ميزان الاستدلال، غير أنها تبقى بإيحاءاتها المختلفة تشكّل جواً ذا تأثير سلبي حيال فكرة الحكومة الإسلامية[2]، مما قلّص الفقه السياسي واختزله في دائرة «المسائل التي كانت تبتلى بها الشيعة في جميع العصور، كالخراج والمقاسمة والتولّي عن الحاكم الجائر وغيرها»[3]، مما ليس بعنصر أساسي في هيكل البحث السياسي.

وعلى ضوء من تأثيرات هذه الأعراف، نلاحظ أنه وفي اللحظات المصيرية التي تخللتها فرص نادرة للعمل، كانت أصوات التيار التحريمي ترتفع بمعارضة كلّ جهد شعبي أو نخبوي يسعى إلى الإصلاح السياسي، كما تجلّى ذلك بشكل مثير في القرن الهجري الماضي؛ حين دخلت بعض القيادات الدينية الشيعية في صراع دستوري مع ملوك القاجار الإيرانيين ضمن ما عرف بحركة المشروطة، فبينما كان فقهاء من الطراز الأول قد بادروا إلى تدشين مرحلة جديدة من التكيّف الإيجابي مع حركة المجتمع تنادي بتقييد سلطات الملك، انبرى فريقٌ علمائي ـ بارز هو الآخر ـ ليفتي، وفق قناعاته المتكوّنة في سياق تاريخي خاصّ وملابسات لا تزال غامضة، بأنّ تدوين الدستور بدعة، وأنّ الالتزام به بدعةٌ أخرى، ومعاقبة من خالفه بدعة ثالثة[4]!

إنّ دخول هذه المعارضة الشديدة حيّز الجدل الفقهي كان من المفترض أن يحفّز على إنهاء القطيعة مع قضايا الفقه السياسي، كما حصل في خضمّ الحركة الدستورية ـ أطروحة النائيني مثالاً ـ غير أنّ ما انتهت إليه تلك الحركة وما أعقبها من تطوّرات، عاد ليكرّس ظاهرة الانقطاع والتجاوز لفكرة الحكم الإسلامي، وأقصى هذا الموضوع عن

---

(١) ينظر: الحر العاملي. وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، الباب ١٣ من أبواب جهاد العدو، ح ٦.
(٢) آل حيدر، حيدر، ولاية الفقيه والشورى: ٢٣، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٠٩هـ.
(٣) السبحاني، جعفر، معالم الحكومة الإسلامية: ٢٠٤، مكتبة أمير المؤمنين، إصفهان.
(٤) الغرباوي، ماجد، الشيخ محمد حسين النائيني: ١٣٣ ـ ١٣٥، قم، ١٩٩٩م.

هموم مدرسة النجف العلمية، بل جعلها «تنظر إلى هذا الأمر بقلقٍ وتحفّظ وهي تتذوق الطعم المرّ، وتعاني من خيبة الأمل.. لما آلت إليه تجربة المشروطة في إيران التي انتهت بحكم أسرة بهلوي»[١].

وليس بعيداً عن تلك الأجواء ما حلّ بالشيخ محمد عبده، رفيق الأفغاني الثائر، حيث راح يردّد بعده متبرّماً: «ما دخلت السياسة في شيء إلا أفسدته.. أعوذ بالله من السياسة، ومن كل أرضٍ فيها السياسة، ومن ساس ووسوس وسائس ومسوس»[٢]، مما لا يدعنا نستغرب حرق النائيني لبحوثه السياسية أو إلقاءه لها في نهر الفرات، وتبرّؤه من كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة»، الذي كان يعدّ (زبور الحركة الدستورية).

لم يمنع هذا التحفظ الشديد قيام بعض الأفذاذ بخرق قاعدة الانزواء الاجتماعي والسياسي، فتطالع مراجع تأريخ تلك الحقبة أسماء حركية متعدّدة، برزت من الحوزات العلمية في النجف الأشرف، نظير الشيخ محمد جواد الجزائري، والشيخ عبد الكريم الجزائري، والسيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء وغيرهم.. مما ولّد بمجمله إرهاصات العمل الإسلامي في العراق.

إلا أنّ تلك الجهود التي بذلت، وخضوعاً منها لقساوة المرحلة، اتسمت بطابع فردي لم يكتب له التواصل والتكامل، بوصفه مشروعاً مبرمجاً يتجه إلى غاية محدّدة، باستثناء جهود الحلقة العلمائية التي يتقدّمها المجدّد الشيخ محمد رضا المظفر (١٩٦٤م)، حيث راح نشاطها ـ منذ الثلاثينيات ـ يكوّن تيار وعي متميز، رفد الحركة الإسلامية بزخم فكري ورسالي هام عبر المؤسّسات التربوية والتعليمية التي شكّلها في النجف[٣]، وإضافةً إلى أهمية هذه الجهود، كان لبروز الجماعات والأحزاب غير

---

(١) شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ١٣، قم، دار الثقافة، ١٩٩٢م.

(٢) مجلة العالم. (اللندنية) العدد ٨٧، ١٢/ ١٠/ ١٩٨٥، ص ٦٠.

(٣) يراجع بشأن ذلك: الآصفي، الشيخ محمد مهدي. الشيخ محمد رضا المظفر وتطوّر الحركة الإصلاحية في النجف، قم، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، ١٩٩٨م.

الإسلامية دور رفع مستوى الإحساس بالمسؤولية تجاه مستقبل البلاد ووعي الأمة، مما أدى إلى تفعيل فكرة تأسيس تجمّعات تنظيمية مشابهة تعتمد الرؤية الإسلامية، وهو ما كان جمال الدين الأفغاني قد دعا إليه قبل ذلك بكثير، وبادر بنفسه إلى تأسيس عدّة تجارب تنظيمية، كالحزب الوطني الحرّ الذي قاد الثورة العرابية، وجمعية العروة الوثقى السرّية التي أصدر صحيفتها من باريس[١]، مما وجد له صدى واسعاً في أوساط المسلمين السنّة فيما بعد ـ تجربة الإخوان المسلمين مثالاً ـ وتأخّر إلى حدّ كبير عند الشيعة؛ لأسباب لسنا بصدد الخوض فيها[٢].

محاولة «الأسس الإسلامية»، ثورة على نظرية العزلة السياسية

كان الشهيد الصدر في طليعة النخبة التي حملت أعباء العمل الإسلامي نهاية الخمسينيات، فبعد أن تكوّنت لديه القناعة الكافية بالعمل المنظّم، كتب رسالةً برهن فيها على وجوب قيام الحكومة الإسلامية في زمن غيبة الإمام المعصوم، وذلك على أساس نظام الشورى من خلال آيات الشورى في القرآن الكريم، كما يروي السيد محمد مهدي الحكيم[٣]، وبذلك تكوّنت النواة الفكرية الأولى في تلك المرحلة، للاتجاه السياسي الإسلامي في العراق، تلك الرؤية التي مثلت ثورة علمية تغييرية في مواجهة تيار الاستقالة والانزواء، ليصبح ما كتبه الشهيد الصدر آنذاك (الأسس الإسلامية) النصَّ التوجيهي الممثل لمادّة الحوار في حلقات التوعية السياسية التي نشطت بعد انقلاب ١٩٥٨م، ويتحدّث السيد محمد مهدي الحكيم عن هذه الأسس قائلاً: «الواقع أنّ السيد الشهيد (الصدر) قدّم أطروحةً رائعة، وفي وقتها لم نكن نتصوّر أنها بهذا

---

(١) عمارة، د. محمد. تيارات الفكر الإسلامي: ٢٩٢.

(٢) كمقارنة أولية بين بدايات العمل السياسي الإسلامي وأساليبه لدى السنّة والشيعة، ينظر: المؤمن، علي. سنوات الجمر: ٢٩، لندن، دار المسيرة، ١٩٩٣م.

(٣) لاحظ: مذكرات العلامة الشهيد محمد مهدي الحكيم: ٣٧، قم.

الشكل، فهي تحتوي على تصوّرات لدولة فيها رقابة شعبية، وهنالك مجلس شورى محلّي إلى جانب هذه الرقابة.. »[1].

معالم الفقه السياسي عند الصدر في «الأسس الإسلامية»

عالج الصدر في تلك الأسس[2] مفردات عدّة، تتعلّق مباشرةً بالفكر السياسي الإسلامي، فبيّن مفهوم الإسلام بوصفه عقيدةً وشريعة ومبدأ كاملاً ينبثق عنه نظام اجتماعي وقاعدة فكرية، ومفهوم المسلم وتحديداته. والمرتد الذي تقبل الدولة الإسلامية توبته حتى لو كان فطرياً، استناداً إلى رأي فقهي تتبناه تلك الأسس، ثم تتطرّق إلى مفردة الوطن الإسلامي واستحقاق الدولة الإسلامية للأرض، وقسّم الدولة إلى ثلاثة أنواع.

ويعتقد الصدر في هذه الأسس أنّ شكل الحكم الإسلامي يجب أن يكون مستمداً من التحديدات الشرعية، ويقدّم في هذا المجال نظام الحكم القائم على الشورى ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾، محذّراً من تسليم زمام الأمر إلى الفسّاق أو الفجار؛ لأنّ الإسلام لم يرتض أقوالهم في شهادة القضاء فضلاً عن حمل مسؤولية الحكم، ويشير الشهيد الصدر هناك إلى أنّ اختيار شكل الحكم وفق النمط المناسب كما يتوقف على وعي الأمة للإسلام يناط أيضاً بوعيها للظروف الحياتية والدولية، وحينئذ يتساوى في ممارسة حقّ الحكم كلّ المكلفين بأحكام الإسلام، ومن الملاحظات المهمة التي تحدّد علاقة دستور الدولة الإسلامية بالشريعة، التميز الذي يطرحه بين أحكام الشرع والتعاليم، حيث إنّ الأولى هي المبيّنة بأحد الأدلة الأربعة المعروفة، أمّا التعاليم

---

(١) المصدر نفسه: ٤٢.

(٢) نشرت هذه الأسس في إصدارات حزب الدعوة الإسلامية المختلفة، كما نشرت ملحقاً ضمن عدة أعمال منها: الحسيني، محمد. الإمام الصدر.. دراسة في سيرته ومنهجه، بيروت، ١٩٨٩، وكذلك: الملاط، شبلي، تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، ترجمة: غسان غصن، بيروت، دار النهار، ١٩٩٨م؛ والشامي، السيد حسين بركة، المرجعية الدينية، لندن، دار الإسلام، ١٩٩٩، وننقل هنا عن الأخير.

والقوانين فهي أنظمة الدولة التفصيلية التي تقتضيها طبيعة الأحكام الدستورية لظرفٍ من الظروف المتطوّرة، ولم ترد في الشريعة بنصّ محدد وإنما تستنبط على ضوء الأحوال المتبدلة، كقوانين الأمن والتعليم، الاستيراد والتصدير، والعمل، وغير ذلك، كما يفرد الصدر في هذه الأسس حيزاً مطولاً نسبياً لمناقشة شكل السلطة القضائية، وكيفية ممارستها لمهامها، وآليات تعيين القضاة، وتعدّد البدائل الاجتهادية، وما يتصل بحرية الرأي في الدولة الإسلامية ونحو ذلك[1].

والملاحظ، أن هذه الأسس اشتملت على بذور الأفكار المنضجة التي طرحها الصدر بعد ذلك في أبحاثه الرئيسية، كحاكمية الأمة، وفكرة منطقة الفراغ التشريعي، ومبدأ الفصل بين السلطات، مما سنلحظه ونعرض إليه لاحقاً.

حقبة التحوّل والتطوير عند الصدر، من نظرية الشورى إلى ولاية الفقيه

أخرج الشيخ الصدوق توقيعاً مهماً عن الإمام الثاني عشر عليه السلام، ورد فيه قوله: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»[2]، وينقل عن الشهيد الصدر أنه كان يواجه مشكلةً سندية في الاعتماد على هذا النصّ، غير أنه تغلّب عليها وتوصّل إلى موثوقية النص المذكور من خلال بلورته لنظرية (التعويض السندي) الرجالية[3]، ويبدو أن توصّله لهذه النظرية وبالتالي اعتماده

---

(١) لاحظ نصّ الأسس: الشامي، المرجعية الدينية، الملاحق، وقد أورد الأسس التسعة المعروفة، لكن الأستاذ محمد عبد الجبار وآخرين، يؤكّدون أنها أكثر من ثلاثين أساساً كتبها الشهيد الصدر ولم يحتفظ إلا بتسعة.. وهو ما لم يتحقّق من الوثائق بعد، انظر: شبلي الملاط، تجديد الفقه الإسلامي، الفقرة المخصّصة للحديث عن (الأسس).

(٢) يلاحظ في: وسائل الشيعة للحرّ العاملي، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، ح ٩.

(٣) لاحظ: الحكيم، محمد باقر، النظرية السياسية عند الشهيد الصدر، مجلة الموسم، العدد ٢٦ ـ ٢٧، ١٤١٦هـ، وللاطلاع على فكرة التعويض السندي وتوظيفها مع نتائج حساب الاحتمال ومنطق الاستقراء، يلاحظ: العميدي، ثامر هاشم، الجديد في علمي الدراية والرجال عند الشهيد الصدر، قضايا إسلامية، العدد ٣: ٩، ١٠٩، ١٩٩٦م.

حديث الشيخ الصدوق، ساهم في تطوير نظريّته السياسية حول الشورى، في الأسس التي كتبها نهاية الخمسينيات، إلى ولاية الفقيه على أساس النصوص المعروفة التي تجابه عادةً بمشكلات سندية ودلالية مختلفة؛ فالذي يظهر من بعض نصوصه الإفتائية[١] أنه تبنّى ولاية الفقيه على ضوء فهم خاص للحديث المذكور، يعمّم سلطة الفقهاء لتستوعب الحوادث الواقعة كافة.

وحيث يصرّ اتجاه فقهي واسع على أن ما ورد في نص الحديث المنقول في التأكيد على حجية الفقهاء أو رواة الحديث على العامّة، إنما هو حجيّة الفتوى وبيان الأحكام، وأن الولاية ـ بمعنى التصرّف والحكم ـ لا معنى للحجية فيها، إذ لا ملازمة بين الحجيّة بذلك المعنى والولاية بوجه[٢]، فإن الشهيد الصدر يقدّم فهماً أوسع يمنح الفقيه مهمات أخرى خارج دائرة الإفتاء التقليدي، ويبدو أنّ هذا التحول الذي طرأ على تصورات الصدر اقترن مع بداية تكوّن اتجاه فقهي سرعان ما دعمته المواقف السياسية والثورية، بعد أن بدأ في الستينيات مع الإمام الخميني الذي كان يشدّد على القول بولاية الفقيه.

تأرجح نظرية الصدر بين الشورى وولاية الفقيه

وبالرغم مما ينقله بعضٌ بشأن مرحلة التحوّل هذه[٣]، والتي يؤكد فيها أن من أسبابه الرئيسة طروء تغير أساسي على فهم الصدر لأدلّة الشورى في القرآن، نتيجة بعض

---

(١) كما في تعليقته على منهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم، بيروت، ١٤١٠هـ، هامش المسألة الخامسة والعشرين، ورسالته العملية (الفتاوى الواضحة)، بيروت، ط٧، ١٤١٠هـ، في المسألة الثالثة والعشرين.

(٢) انظر: التوحيدي. الميرزا محمد علي. مصباح الفقاهة ٥: ٤٥، من تقرير بحث الأستاذ أبي القاسم الخوئي، قم، انصاريان، ط٤، ١٩٩٦م.

(٣) لم يقتصر تصريح الصدر بولاية الفقيه على نصوصه الإفتائية، وإنما ظهر قبل ذلك في كتاب اقتصادنا، لاحظ فصل «مبدأ تدخل الدولة»؛ حيث ينيط ملء منطقة الفراغ بوليّ الأمر والحاكم الشرعي.

الاعتراضات العلمية، مشيراً إلى نصوص ينقلها عنه في رسائل متبادلة بينهما[١]، إلا أن الطرح الأساس والأهم الذي قدّمه الصدر أواخر حياته كنصّ علمي مكتوب وواضح، ظلّ يحتفظ بجزء كبير من أفكاره السياسية الأولى التي طرحها في (الأسس)، بل إنّ المقارنة العلمية تفيد أنّ ما قدّمه الصدر من تصوّرات مثلت المرحلة النهائية لأفكاره السياسية، يشكل تعديلاً وتطويراً لذات مفردات التصور السياسي المتضمّن في (الأسس الإسلامية).

ومن الضروري أن يشار هنا إلى وجود اختلاف بين الباحثين في تقسيم المراحل التي مرّت بها تصوّراته السياسية؛ فالسيد محمد باقر الحكيم يسعى في كتاباته إلى دمج مرحلة تبنّي الصدر لولاية الفقيه مع أطروحة حاكمية الأمة وإشراف الفقيه الأخيرة، متجاهلاً أيّ فرق بينهما، كما أنّ هذا يلاحظ في بعض الأعمال الأخرى[٢]، وكذلك عند بعض الباحثين الغربيين الذين تناولوا الفكر السياسي للشهيد الصدر، كالأمريكي ريتشارد هيرر[٣]، لكنّ السيد كاظم الحائري يميّز بشدّة بين المراحل الثلاث، ويترك مساحةً مستقلة للشورى (المرحلة الأولى) وولاية الفقيه (الثانية) وحاكمية الأمّة مع إشراف الفقيه (الثالثة والأخيرة)[٤]. ويبدو أن تصوّر السيد الحائري هو المنسجم مع ما تتضمّنه أعمال الشهيد الصدر الموجودة كما يتضح.

الأهمية المنهجية والسياسية لفقه الصدر السياسي

في مطالعتنا الآتية للنصّ السياسي الذي قدّمه الصدر إبّان الثورة الإسلامية في

---

(١) محمد باقر الحكيم، النظرية السياسية عند الشهيد الصدر، مصدر سابق.

(٢) المذهب السياسي في الإسلام، وزارة الإرشاد، طهران، ١٤٠٥هـ.

(٣) ينظر: دكمجيان. ريتشارد هيرر، الأصولية في العالم العربي: ١٨٨، ترجمة وتعليق: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط٢، ١٩٨٩م.

(٤) مباحث الأصول ج١ من ق٢: ١٠٣، تقرير الدروس العليا للشهيد الصدر في أصول الفقه، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٧هـ.

إيران، سنلاحظ أنّه استطاع التغلّب على ما ينقل أنه واجهه من مشاكل علمية إزاء تبنّيه فكرة الشورى وحاكمية الأمة، وقد ساهم بالطبع في تجاوز تلك المشاكل ما أنجزه الصدر من تطوير منهجي لأساليب البحث، وآليات معالجة الدليل الشرعي، وتدعيم قراءة النصّ بمجموعة مفاهيم وتصوّرات إسلامية، تستند إلى مرجعية قرآنية وفهم مستوعب لحركة التاريخ والمجتمع الإنساني، مما أهّله لطرح نظرية ترتكز على فلسفة اجتماعية وأسلوب منهجي تمكّن من الارتفاع بمستوى تصوراته ومعالجاته عن مجمل المناقشات التقليدية التي تقدّم عادةً في هذا الإطار، حيث تفاعلت تصوّراته السياسية مع إبداعه لمنهج التفسير الموضوعي أو التوحيدي للقرآن الكريم، الممثل لمرحلة مطوّرة من نمط تعامله مع النص الشرعي في (اقتصادنا) وغيره، إذ قدّم لنا في محاضرات ألقاها أواخر مزاولته للتدريس (١٩٧٩م) شكلاً موضوعياً للتعاطي مع النصّ القرآني يختلف عن الشكل التجزيئي السلبي الذي يبدأ بتناول الآيات، محاولاً تحديد المدلول على ضوء ما يُسعفه اللفظ والظهور والقرينة.. عبر «حركة من النصّ إلى الواقع»، بينما يؤكّد الصدر أن الأنموذج الأوفى بحقّ العملية التفسيرية للنص هو التفسير الذي يبدأ من الواقع ليتحرّك نحو النصّ، فيركّز نظره ـ كما يقول ـ على موضوع من موضوعات الحياة، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول الموضوع وما طرحه التطبيق التاريخي، ثم يطرح بين يدي النص موضوعاً مشرّباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع القرآن عملية حوار واستجواب، ليلتحم المدلول القرآني مع الواقع وينفتح الوعي التفسيري لأفقه المرن، فلا يمارس مماحكات لفظية ولغوية منعزلة ومنفصلة عن الواقع وتراث التجربة البشرية[١].

إنّ الشهيد الصدر بدأ في (اقتصادنا) بطرح المنهج الشمولي الذي يقصي النمط الأحادي من الملاحظة، وأكّد ضرورة تركيب الأحكام بمعنى ملاحظة كلّ منها بصفته

---

(١) الصدر، السيد محمد باقر. التفسير الموضوعي للقرآن: ١٨ وما بعد، دار التعارف، بيروت، ١٩٨١م.

جزءاً من كلّ، وجانباً من صيغة عامة مترابطة؛ لتنتهي إلى اكتشاف القاعدة العامة التي يعكسها المركّب[1]، وقد أضحى هذا اللون المتفوّق من المعالجة القرآنية والمنهجية سمةً بارزة نلحظها في عمله السياسي الأخير، ضمن (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) و(لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية)، وهما حلقتان من سلسلة: (الإسلام يقود الحياة).

وبغضّ النظر عن أهمية أفكار الصدر هذه على مستوى التفرّد والامتياز العلمي والمنهجي، فقد تنبّه عديدون ـ خارج دائرة الإسلاميين ـ إلى مدى الأهمية التي تنطوي عليها أفكاره سياسياً، سواء على المستوى القطري أو الإقليمي أو الإسلامي بعامّة، ويؤكّد خبيرٌ بقوانين الشرق الأوسط ـ بعد أن يذكر مساهمة الإمام الخميني في حقل الفكر السياسي الإسلامي ـ : «إنّ ثمّة مساهمة أكثر أهمية في هذا المضمار (إشارة إلى أفكار الصدر الأخيرة)، قدّمت مباشرةً قبل الثورة الإيرانية»، ويضيف: «وحظيت هذه المساهمة التي قدّمها محمد باقر الصدر بمزيد من التقرير في الغرب خلال الأعوام الأخيرة، بوصفها عملاً بارزاً أسهم ـ إلى حدّ كبير ـ في قيام نظام حكم إسلامي دستوري»[2].

ونجد هذه الملاحظة كذلك عند الأمريكي ريتشارد هيرر، الذي تناول الفكر السياسي للصدر، باعتباره الفكر الذي تأسّست في إطاره الحركة الإسلامية في العراق، حيث يؤكّد «أهمية دور باقر الصدر كأحد الآباء الفكريين للدستور الإسلامي الإيراني، وأنّ هذا الدور مجهول نسبيّاً»[3]، ويضيف: «إنّ الدلائل تشير إلى أنّ آية الله العربي هذا قد ساهم بشكل ملموس في تشكيل الإطار.. للنظام الإسلامي في إيران»[4].

---

(١) اقتصادنا: ٣٧٥، مشهد، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ.

(٢) الملاط، شبلي، تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم: ٣٧.

(٣) ويتشارد هيرر، الأصولية في العالم العربي: ١٨٦.

(٤) المصدر نفسه.

ومن الملفت للنظر أنّ هناك باحثاً إيرانياً راح ـ في سياق عرضه لأهمية أفكاره السياسية ـ يؤكّد أثره على الدستور الإيراني حتى وصف بالإفراط في ذلك[1].

من المهم كذلك ملاحظة أنّ التأثيرات تلك تجاوزت الجغرافيا المذهبية؛ لتترك أثرها على مختلف الدوائر الإسلامية، كما يؤكّد باحث تونسي في معرض حديثه عن المرجعية الفكرية والأيديولوجية للتيارات الإسلامية في تونس[2].

أطروحة خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، إطار قرآني تاريخي لنظام الحكم

في هذه الأطروحة الموجزة (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، يقدّم الصدر تصوّراته التي يفلسف من خلالها بُنية المجتمع التوحيدي القائم على الأسس الإلهية، وهو ما سينعكس مباشرةً على شكل نظام الحكم الذي يتبنّاه، فيوضح وجود خطّين (ربانيين) يتكوّن منهما المجتمع: الأول خطّ الخلافة. والثاني خطّ الشهادة، حيث بيّن الصدر ـ عبر آيات قرآنية متعدّدة ـ موقع الإنسان من الكون بوصفه خليفةً لله سبحانه وتعالى، ينوب عنه في إعمار الأرض وبناء الحضارة، حيث يستلّ هذا المفهوم من عدّة نصوص قرآنية، كقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً..**﴾ (البقرة: ٣٥)، ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ**﴾ (يونس: ١٤)، وغيرهما، وهذه الخلافة ـ عند الصدر ـ تشريف وتكريم للإنسان، وتمييز له عن سائر عناصر الكون، استحقّ بها أن تسجد له الملائكة وتدين له بالطاعة كلّ قوى العالم، حيث لم تكن تلك

---

(١) انظر ـ جمشيدي، حسين، دور فكر الشهيد الصدر في الثورة الإسلامية في ايران، مجلة قضايا إسلامية (قم)، العدد الثالث: ٢٥٨، ١٩٩٦م؛ ولاحظ بشأن الوصف بالإفراطية، المصدر نفسه: ٤٧٤.

(٢) الهرماسي، عبد الباقي، الإسلام الاحتجاجي في تونس: ٢٥٧، منشور ضمن: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع جامعة الأمم المتحدة ط٤، ١٩٩٨م.

الخلافة استخلافاً لشخص آدمعليه السلام فقط، وإنما كانت للجنس البشري كلّه؛ لأنّ من يفسد في الأرض ويسفك الدماء ـ وفقاً لمخاوف الملائكة التي عكسها نصّ الاستخلاف القرآني ـ ليس هو آدم بالذات، بل الآدمية والإنسانية على امتدادها التاريخي، وهذا التعميم في الاستخلاف يتضح من الآيات الأخرى التي خاطبت المجتمع البشري في مراحل متعددة: ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ (الأعراف: ٦٩)، وإنما كان آدم هو الممثل الأول لها، بوصفه أوّل إنسان أخذ هذا الموقع فسجدت له الملائكة ودانت له قوى الأرض[١].

إنّ هذه الخلافة التي أوتيها المؤمنون، كما يعبّر أبو الأعلى المودودي، خلافة عمومية (*popular vicegerency*)، لا يستبدّ بها فردٌ أو أسرة، كما جاء في الحديث: «كلكم راع، وكلّكم مسؤول عن رعيته»[٢]، كما أنها ليست خلافة في حدود استصلاح بقاع الأرض وإنمائها فقط، وإنما تشمل أمور الحكم؛ لأن الإنسان إذا كان مسؤولاً ومكلفاً بالعناية ـ حتى بالبهائم وتدبير شؤونها ـ فإنه بالأحرى مسؤولٌ عن تدبير نفسه ومجتمعه، أي الخلافة في الحاكمية[٣]؛ لذا فإن التفكيك بين نحوي الخلافة الإنسانية والفصل بين التشريعي والتكويني، بافتراض أنّ أدلة الاستخلاف يمكن صرفها إلى معاني استنماء الأرض وعمرانها[٤]، غير ممكن بملاحظة التلازم الوثيق بين مسار التنمية العامة والمسار الإداري والسياسي، وكم هو دقيق تفسير الإمام موسى بن جعفرعليه السلام لقوله عز من قائل: ﴿وَيُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (الروم: ١٩)، بأنه سبحانه إنما يبعث رجالاً يحيون العدل فتحيا الأرض لإحياء العدل[٥].

---

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ٨، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٩م.

(٢) المودودي. أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه: ٥٩، دار الفكر.

(٣) السبحاني، الشيخ جعفر، معالم الحكومة الإسلامية: ٢١١.

(٤) لاحظ مثلاً: المنتظري، الشيخ حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٠١، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٨هـ.

(٥) ينظر: وسائل الشيعة، كتاب الحدود، الباب الأول، ح ٣.

فأيّ تنمية يمكنها مواكبة رهانات التاريخ وتدافع الحضارات، في ظلّ نظام لا يوفّر للأمم حقوقها؟ وأيّ استبداد إنساني، وأي غطرسة بشرية تفرغ جموح ساديتها وعقدها وشعورها الجارف بالنقص والانحطاط، يمكنها أن تمنح الأمم سوى تكريس مظاهر السقوط الاجتماعي المؤلم، الذي ينسجم لوحده مع ما تطمع إليه تلك الغطرسة واللاشرعية من استحواذ واستعلاء ووجاهة مزيفة.. أياً كانت مضامينها ونسيجها القيمي والفلسفي والديني المندرجة في إطاره؟! إنّ لعملية الاستخلاف ـ بهذا المفهوم الواسع عند الصدر، وبارتكازها على فهم تاريخي وقرآني محكم ـ معطيات مهمّة على أكثر من مستوى؛ فهي تعني انتماء الجماعة البشرية إلى محور استخلافي واحد، هو الله سبحانه وتعالى، بوصفه بديلاً عن سائر الانتماءات الأخرى. مما يبرز المحور الثوري للدين الرافض لألوهية ووصاية ومالكية ما سوى الله سبحانه وتعالى[1]، كما أن الخلافة هذه تعني تقديم الأساس المتين للتساوي في عبودية الله وتجسيد روح الأخوة العامة التي نادى بها الدين الإسلامي[2].

ومن المعطيات المهمة أيضاً تعبير الاستخلاف عن الاستئمان الإلهي لبني البشر؛ ولذا عبّر القرآن الكريم عنه بالأمانة: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ (الأحزاب: ٧٢)، حيث تصبح الجماعة المستخلفة غير مخوّلة بأن تعمر الأرض بهواها أو باجتهادها المنفصل عن التوجيه الإلهي، كما تكشف من جانب آخر أنّ الإنسان حرّ؛ إذ بدون الاختيار والحرية لا يبقى مجالٌ للمسؤولية والتكليف.

---

(١) لقد زخرت رؤية الشهيد الصدر للدين ولأصل التوحيد بمفاهيم تغييرية وثورية عالية، لاحظ عن ذلك دراسة عن دور الشهيد الصدر في تجديد علم الكلام في: منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي: ١١٨ وما بعد، لعبد الجبار الرفاعي، قم، سلسلة رواد الإصلاح التي تصدرها مؤسّسة التوحيد، ط٢، ١٩٩٩م.

(٢) لاحظ: خلافة الإنسان: ١٣.

خصائص الشهيد والخليفة

في قراءته لمسار خطّ خلافة الإنسان تاريخياً، يحدّد الشهيد الصدر خصوصيات الخليفة أو الإنسان الأول الذي بدأ حياته بفارق جوهري عن بدايات الآخرين، حيث لم يمرّ بمرحلة الطفولة التي يجد فيها المرء نفسه في حضانة عائلته، فكان آدمعليه السلام بحاجة إلى دار حضانة استثنائية تؤهله لممارسة دور الخليفة على الأرض، وهي ما عبّر عنها القرآن بالجنّة، التي مرّ فيها آدم مع حواء بتجربة خاصة نما خلالها إحساسهما الخلقي وشعورهما بالمسؤولية، وذلك بعد الهزّة الروحية التي أعقبت ارتكاب الخطيئة[1].

إنّ هذه الرعاية التي تلقّاها آدمعليه السلام هي التي ستتطوّر وتتبلور في مستوى أعلى بشكل عملية توجيه وإشراف أوسع، لابد أن تتحدّد بكيان يمارس دوره على الأرض ويتولّى توجيه مسار خطّ الخلافة الإنسانية، وهو ما يسمّيه الصدر: خطّ الشهادة، الممثل للتدخل الرباني من أجل صيانة الإنسان، حذراً من تحوّل وجوده إلى مجرّد عبث يكرّس النزوات والشهوات، وفي اعتقاد الصدر فإن القرآن قسّم الحاملين لأعباء هذا الخطّ إلى ثلاثة مستويات، في قوله عز من قائل: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء**﴾ (المائدة: ٤٤)، فالأصناف الثلاثة: النبيّون ـ الربانيون ـ الأحبار، وهم الشهداء، حيث يمثل الربانيون ـ عند الصدر ـ درجةً وسطى بين العلماء والأنبياء، هي مرتبة الإمامة، بينما يفسّر الأحبار بالعلماء وأهل الاختصاص في الشريعة، وحيث إنّ المستوى الثالث من الشهداء (الأحبار = العلماء) لا يتوفر فيهم عنصر العصمة عن الخطأ، فإنه بدوره بحاجة إلى شهيد ورقيب يعبّر عن المقياس الموضوعي[2] الذي يحتكم إليه في تقييم ممارسة (الحبر) لمهامه؛ وذلك ما سيتمثل عند الصدر بالرقابة الشعبية.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥.

إنّ خطي الشهادة والخلافة منفصلان في الحالة الطبيعية، حيث يمثل الخليفة بالأمة والجماعة الإنسانية التي تتولّى الإدارة للأرض، بينما يمارس الشهيد دور التوجيه والإشراف، وهكذا بدأت الجماعة الإنسانية خلافتها على الأرض؛ فكان الأنبياء عليهم السلام يمارسون مهمة الإشراف الرباني على الأمّة الحاكمة والمعمّرة للأرض.

لكن، وفي بعض مراحل المسيرة الإنسانية، يكون المجتمع غير مؤهّل لتمثيل خطّ الخلافة الإلهية، حين يخالف عهد الله ويخون الاستئمان الرباني ويحكم بالأهواء ويظهر الفساد (صدق نبوءة الملائكة)، فيجرّ الله سبحانه الظلمة من موقع الخليفة، وأما المستضعفون فهم مغلوبون على أمرهم ولا يمكنهم ممارسة هذا الدور الكبير، فيندمج خطّ الخلافة مع خطّ الشهادة، بمعنى أن الأنبياء والربانيين والأحبار يتسلّمون ـ مؤقتاً ـ منصب الخليفة، إضافةً إلى منصب الشهيد، بحكم ضرورات مشروع التغيير الواعي الذي يهدف إلى إعادة تأهيل الإنسان لتحمّل الأمانة الإلهية.

ويشترط الصدر في الاندماج هذا توفّر درجة عالية من العصمة عن الخطأ، لكي يكون الفرد هو (الشاهد) وهو المشهود عليه (الخليفة)، غير أن أنموذج الأحبار (العلماء) يستطيع أيضاً تولّي هذا الدور ـ مع عدم عصمته ـ في حال تكون الأمّة عنده محكومة للطاغوت، إذ إنّ خط الخلافة لن يتمثل حينئذاك ـ عملياً ـ إلا في حدود ضيّقة، وفي نطاق تصرّفات الأشخاص ودوائر الحسبة البسيطة، أمّا إذا حرّرت الأمّة نفسها وأمسكت بمقاليد الأمور، فإنّ خط الخلافة سوف ينتقل إليها ويأخذ موقعه الطبيعي بعد تأهّل الإنسان لحمل أعبائه مرّةً أخرى، وتستأنف الأمّة ممارسة دورها في حكم الأرض سياسياً واجتماعياً على أساس الاستخلاف الرباني[1].

وهكذا يبدأ الصدر بترتيب مفردات شكل الحكم الإسلامي بعد تحديد معالم الخطّين اللذين يكوّنان محور حركة المجتمع في ضوء انفتاحة الواعي على المفهوم القرآني

---

(١) المصدر نفسه: ٥٣.

وأنساق حركة التاريخ.

نظرية الصدر في شكل النظام السياسي

قام الشهيد الصدر باستخدام نتائج هذا المنهج في بناء شكل الدولة الإسلامية الذي يراد له الاستجابة لكلّ من خطوط الشريعة العامّة ومقاصدها، ومتطلّبات الواقع، وطبيعة المؤسّسات السياسية والإدارية المعاصرة، وذلك كما نراه في «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية».

يقرّر الصدر أنّ إقامة الدولة الإسلامية التي تأتي ـ موضوعياً ـ بعد ثورة الأمّة وتحريرها لمقدراتها، تعيد حقّ الخلافة إلى الأمة وتفصله عن خطّ الشهادة، فتمارس الأمّة دورها السياسي والقيادي في إدارة البلاد، طبقاً لقاعدتين قرآنيتين:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، حيث يعطي هذا النص الأمّة صلاحية تولّيها لحكم البلاد بطريق الشورى، ما لم يرد نصّ شرعي واضح يستثني مورداً ما.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (التوبة: ٧١)، حيث يتحدّث هذا النص عن ولاية المؤمنين، وأنّ كل واحد منهم يتولّى المؤمنين الآخرين، ويريد بالولاية تولّي أمر الآخر والمسؤولية عنه على ضوء من اقتران ذلك ـ قرآنياً ـ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واضح في سريان الولاية بين كلّ المؤمنين بصورة متساوية، وينتج عن ذلك لزوم الأخذ بمبدأ شورى الأكثرية عند الاختلاف، بصفته آلية عملية للحكم والولاية الجماعية.

نظرية الشورى: مقارنات ومناقشات

تقترب فكرة الشهيد الصدر عن الشورى ـ تاريخياً وسياسياً ومعرفياً ـ من الاتجاه الفقهي المنتمي ـ مدرسياً ـ إلى المذهب السنّي، فضلاً عن التقائها مع أطروحات شيعية

متميّزة، حيث يتمّ الاعتماد على إلزامية رأي الأكثرية، في ترتيب شكل الحكم الإسلامي، كما نلاحظ في قانون جماعة الإخوان المسلمين ـ كنص تنظيمي ـ وآراء وفتاوي غير واحد من المنظّرين، كالشيخ محمود شلتوت والشيخ مصطفى السباعي، والشهيدين: سيد قطب وعبد القادر عودة[١]، وذلك في مقابل اتجاه آخر طرح ـ مع التزامه بفكرة الشورى ـ إشكاليةً في اتخاذ الأكثرية معياراً لفرز الآراء وتعيين اللازم منها.

يعتقد أبو الأعلى المودودي في بعض كتبه أنّ الأمور وإن قضت إلزامية الرأي الأكثر في عامة الأحوال، إلا أن الإسلام لا يجعل العدد ميزاناً للحقّ والباطل: ﴿**قُل لاَّ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ**﴾ (المائدة: ١٠٠)، فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الفرد أصوب رأياً من سائر أعضاء المجلس النيابي[٢]، كما يصرّ العلامة الطباطبائي على أنّ النظرية الإسلامية تمتاز عن هذا النظام المعهود في الديمقراطيات الغربية؛ إذ ليس المقياس هو أكثرية الأصوات، وإنما اتّباع الحقّ[٣]، وفي هذا السياق، نجد محاولات أكاديمية لطرح مضمون جديد لمفهوم الأغلبية والأكثرية؛ إذ تفسّرها بأنها «أغلبية حجّة وبرهان ومنطق وفكر لا أغلبية عددية»[٤].

غير أنّ محاولة سلب الأصوات الأكثر سمة المعيار والمقياس في إطار العمل الشوروي، فضلاً عن أنها تفرغ الشورى عن مضمونها، لا تقدّم البديل العملي المتيسّر الذي يمكن على أساسه فرز الحقّ من الباطل، ونلاحظ أنّها عالجت هذه المشكلة بطرق

(١) ينظر: سعد الدين، عدنان، من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة، منشور ضمن: الحركة الإسلامية.. أوراق في النقد الذاتي: ٢٧٦.

(٢) لاحظ: المودودي، نظرية الإسلام وهديه: ٥٩.

(٣) راجع: العلامة الطباطبائي، محمد حسين. نظرية السياسة والحكم في الإسلام: ٤٩، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨٢م؛ ولاحظ أيضاً: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٦٧.

(٤) جعفر، هشام عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: ١٣٢، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

غير سليمة؛ فاضطرّت بعضها أن تعود إلى الاستبداد وإيكال القرار النهائي عند الاختلاف إلى (الأمير) كما صنع المودودي[١]، وانتهت أخرى إلى معيارية البرهان والحجة! غافلةً عن أنّ ذلك هو ما يدّعيه كل واحد من الفرقاء[٢]، وعوّلت ثالثة، بفذلكة غير منهجية أبداً، على طبيعة المجتمع الإسلامي الذي تسوده التقوى والفضيلة، مما ينتج عدم تعدّي أكثرية الأصوات حدود الصالح الاجتماعي[٣]، فيما هو في الحقيقة ـ بغض النظر عما يحفل به من مثالية ومدى ابتعاده عن واقع الملابسات التي تكتنف تجارب ممارسة الحكم والسلطة ـ محاولة خاصة لاستئناف فهم (الأكثرية) كآلية توفر الحدّ الأدنى من ضمان الحقّ في دائرة معقّدة ومتناشزة الدوافع والقناعات، بمعزل تام عمّا يحمله المجتمع من ناظم قيمي.

إنّ هذه الحقيقة ـ كما يبدو ـ هي التي دعت أبا الأعلى المودودي إلى القول أخيراً بإلزامية الأكثرية والتراجع عن تصوّره الأولي[٤]، بعد أن لم يجد معياراً آخر غير العودة المرّة إلى استبداد الأمير، وهذه الحقيقة نفسها هي التي سوّغت للعديد من منظّرينا القول: إنه لا يعرف طريقاً لحلّ الاختلاف في شؤون الحكم إلا بأكثرية الأصوات، كما ترمي إليه عبارة المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية[٥].

آليات الحكم والنشاط السياسي عند السيّد الصدر

تمارس الأمة ـ بصفتها خليفة ـ مهامها السياسية عند الصدر، عبر آليات متعدّدة، كما يلي:

---

(١) المودودي، نظرية الإسلام وهديه.

(٢) هشام عوض، الأبعاد السياسية.

(٣) العلامة الطباطبائي، نظرية السياسة، مصدر سابق.

(٤) سعد الدين، عدنان، من أصول العمل السياسي: ٢٧٧.

(٥) مغنية، الشيخ محمد جواد، الإمام الخميني والدولة الإسلامية: ٦٦ وما بعد، بيروت، دار العلم، ١٩٧٩م.

أولاً: يعود للأمة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية.

ثانياً: ينبثق عن الأمة بالانتخاب المباشر مجلس نيابي تتمثل صلاحياته في:

أ ـ يقوم هذا المجلس بمنح أو حجب الثقة عن أعضاء الحكومة التي يشكّلها رئيس السلطة التنفيذية.

ب ـ على المجلس أن يحدّد أحد البدائل الفقهية التي كثيراً ما تجتمع في الموضوعات المختلفة إثر تعدّد الاجتهادات في الفقه.

وهنا لا يذكر الصدر «الأعلمية الفقهية» مرجعاً للبديل الفقهي، كما اعتاد المنهج المألوف في مجال الترجيح عند الاختلاف والتعارض، بل يمنح نوّاب الأمّة مطلق الصلاحية باختيار الأوفق من الآراء والأكثر تأديةً للصالح العام، موظفاً ـ بذكاء ـ ظاهرة تعدّد الاجتهادات الفقهية في حلّ إشكاليات متعدّدة، منها مسألة مواكبة الشريعة للتطوّرات المستمرة[١]، قريباً من فكرة الشيخ محمد عبده في هذا المجال، والتي يعبّر عنها بالتوفيق والتلفيق بين آراء المذاهب والاتجاهات الفقهية والحقوقية المختلفة[٢].

ج ـ يتولّى هذا المجلس ملء ما يعبّر عنه بـ «منطقة الفراغ التشريعي»؛ بوضع قوانين مناسبة تستلهم من روح الشريعة وتراعي فيها المصالح العامة.

ويشير بعض الباحثين إلى أنّ فكرة منطقة الفراغ موجودة عند متقدّمي الفقهاء، حيث كانوا يطلقون عليها (منطقة العفو) الذي سكت فيه الشرع ولم يُبد رأياً[٣]، ونجد أنّ الشهيد الصدر قام ببلورة الفكرة وتنضيجها ثم زجّها في حلّ إشكالية ثبات الشريعة

---

(١) انظر بهذا الشأن: مهريزي، مهدي. الفقه والزمان، ضمن «مدخل إلى فلسفة الفقه»: ٦٣، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، قم، ١٩٩٨م، حيث عدّ خمس جهات، أبرزها الشهيد الصدر في النظام القانوني الإسلامي، تعبّر عن العناصر المتحرّكة من الشريعة.

(٢) المصدر نفسه: ٥٨.

(٣) القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام: ٢٢٣، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٩م، نقلاً عن: مهريزي، مصدر سابق.

ومرونتها، حيث يذهب إلى أنّ الشارع ترك منطقة فراغ لم يملأها بالتشريعات الإلزامية، وأناط بالدولة ملء تلك المنطقة على ضوء الظروف المتطوّرة، دون أن يدلّ ذلك على وجود نقص أو إهمال في التشريع، بل يعبّر عن استيعاب وقدرة في الشريعة على مواكبة الحياة عبر تركها دائرة مباحث واسعة[١].

وبقدر ما تمثله فكرة دائرة الفراغ هذه من إبداع، فإنها تعبّر في سياقها المعرفي الحسّاس عن إعادة اكتشاف خصائص الشريعة، وتشكّل المنهج للعلاقة بين الوحي والتاريخ[٢]، في إطار محاولة أنصار الوحي أن يستوعبوا من خلاله الحركة التاريخية بأقدارها الشائكة.

لقد أناط الشهيد الصدر في «اقتصادنا» ملء مساحات الفراغ التشريعي بولي الأمر، انسياقاً مع إيمانه في تلك المرحلة بولاية الفقيه، غير أنه عاد ـ كما لحظنا ـ واعتبرها من صلاحيات ممثلي الأمة في طرحه السياسي الأخير، استجابةً لمفهوم الاستخلاف، وكان من المفترض أن يعمّم هذا في سائر أعماله، إلا أنه وفي بعض حلقات (الإسلام يقود الحياة)، ظلّ يردّد مفردات (اقتصادنا) ذاتها؛ فاعتبر أنّ ملء الجانب المتحرّك والمتغير من الاقتصاد الإسلامي يدخل ضمن صلاحيات الحاكم الشرعي، مع إيجابه رجوع الحاكم إلى أصحاب الاختصاص[٣]. وقد سبّب هذا حيرة بعض الباحثين، كالسيد كاظم الحائري، الذي ظلّ متردّداً في تعيين رأي الشهيد الصدر إزاء من يتولّى ملء دائرة الفراغ[٤].

لكن ملاحظة نصوص الصدر في (خطوط تفصيلية عن اقتصاد..) تفيد أنه لم يكن

---

(١) اقتصادنا: ٦٨٥، ضمن مبحث «مبدأ تدخل الدولة».

(٢) اللاوي، د. محمد عبد، فلسفة الصدر: ٣٧٩، لندن، دار السلام، ١٩٩٩م.

(٣) الإسلام يقود الحياة: ٤٤، ٤٧، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، من حلقة (خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي).

(٤) الحائري، السيد كاظم. ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٢٨ وما بعد، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٤هـ.

هناك بصدد الحديث عن منح الفقيه سلطة ملء منطقة الفراغ، وكان يتحدّث ـ تحديداً ـ عن معالجة الجانب المتحرّك من الاقتصاد الإسلامي، بلا إشارة إلى المساحات المتحرّكة الأخرى من الشريعة، وهي أوسع بكثير طبعاً من شؤون الحقل الاقتصادي؛ ولذا فإنه وضمن الموضع الأصلي المخصّص أساساً للحديث عن الدولة، ينيط شأن منطقة الفراغ بالأمّة ومجلسها، ولابد من اعتبار ما ورد في (صورة تفصيلية..) مجرّد إشارة إلى قضية تدخل الدولة في نظام المجتمع الاقتصادي عن طريق ذكر الحاكم أو وليّ الأمر كمثال وحسب، كما أنّ ذلك يمكن أن يكون انسياقاً مع لغة (اقتصادنا) الخاضعة لمرحلتها الخاصّة التي أشرنا إليها.

وعلى أعلى التقادير، فإنه بذل المزيد من الاهتمام بالجانب الاقتصادي واستثناء له من موارد منطقة الفراغ الواسعة التي يتحرّك عمل المجلس النيابي خلالها، لم يحمل هذا الحقل من طابع تخصّصي معقد مثلاً؛ حيث نلاحظ ذلك أيضاً في تشديده هناك على لزوم استشارة الفقيه لأهل الاختصاص.

وعلى أية حال، فهذا الاختلاف لا ينبغي أن يُلقي بالغموض على نصوص الشهيد الصدر الواضحة في (لمحة تمهيدية) و(خلافة الإنسان..)، وإنما نؤكّد هذه القضية على أساس من إلزام منهجي يوفره استناد هيكل الدولة الذي طرحه الصدر إلى تفسيره المعمّق لحركة التاريخ وبُنية المجتمع التوحيدي، على ضوء خطي: الخلافة والشهادة، اللذين يفرضان تمايزاً وظيفياً هاماً بين الأمّة والفقيه، فلو أوكل الشهيد الصدر ملء منطقة الفراغ للفقيه أيضاً فإنه لا يكاد يُبقي أيّ مضمون محصّل لحاكمية الأمة وخلافتها التي برهن عليها وفصّل مقتضياتها وطبيعتها، وأكّد على حجم معطياتها السياسية والاجتماعية والتنموية، إضافةً إلى أنّ الفقيه سيتحوّل حينئذ إلى (شاهد) و(خليفة) في آن واحد خارج الحدود الضيّقة لمورد الاندماج ـ الذي أكّد على استثنائيّته ـ بين الاتجاهين التاريخيين: الخلافة والشهادة، كما فصّله هناك واستعرضناه.

د ـ مهامّ هذا المجلس الرئيسة هي الإشراف على سير تطبيق الدستور ومراقبة عمل السلطة التنفيذية، ومساءلة أعضاء الحكومة إن تطلّب الأمر[١].

الحقوق السياسية للأمة

يتجلّى في هذا الفهم لدور الأمّة اعتراف الشهيد الصدر ذو المدى الواسع بقدر كبير من الحقوق السياسية للأمة والأفراد، تلك الحقوق التي لا يقيّدها بالعمل المؤسّساتي التابع إدارياً للحكومة، وإنما يوسّعها لتشمل الحقّ في مزاولة مختلف ألوان النشاط السياسي المستقلّ[٢].

كما أنّ نقل منصب الخلافة مفهومياً وموضوعياً وسياسياً من الأشخاص / السلاطين ـ حسبما تكرّس تاريخياً ـ إلى الأمّة الجامعة لقطاعات الجمهور وشرائحه المتنوعة، يمثل خطوةً هامة في تهشيم التراكمات التاريخية العسيرة التي كرّست مفهوم (الرمز) و (الكاريزما) الإنساني المستبدّ، الممثل لإله آخر يستمدّ ألوهيته من مبرّرات لاهوتية خاصّة، مضافاً إلى ما ينطوي عليه مفهوم الخلافة ـ كما طرحه الصدر ـ من أهمية فلسفية واجتماعية وسياسية متزايدة، وذلك إذا ما لوحظ وجود تيار آخر في الفكر الإسلامي يستهلك الإنسان ويحجّم دوره ويقيله من موقع المسؤولية؛ فيُسلمه إلى متاهات القدر تحت غطاء من عُقد كلامية عسيرة، تعمل على استلاب وجودية الإنسان وقوانين الكون، بالاقتصار على قدرة الفاعل الإلهي الأعلى بحيث تنفي في دائرتها وسائط التأثير الإلهي.

ففي إطار الصورة التي قدّمها الشهيد الصدر لمكانة الإنسان، في دائرة الإيمان بجدلية منصفة للإنسان والغيب والطبيعة، كما يسمّيها بعض الباحثين، لا يبقى مجال للفهم الاستلابي للحاكمية السياسية، الذي يحاول التأكيد على حاكمية الله، بشكل

(١) لاحظ عن هذه المهام: لمحة تمهيدية...: ١٨ وما بعد، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٩م، ط٢.
(٢) المصدر نفسه: ١٩.

يوظّفها في إلغاء إرادة الإنسان وبنحو يسحق مكانه ويجرّده من صلاحياته الطبيعية[١]، فيما يكون في الحقيقة تحكيماً لأطراف إنسانية أخرى، ستدّعي نيابتها عن الإله في الاستبداد بالسلطة.

المرجعية الموضوعية، مشروع إداري إصلاحي

هذا فيما يرتبط بموقع (الخليفة = الأمة)، أما خطّ (الشهيد = المؤسّسة المرجعية)، فإنّ الصدر يوليه أهميةً كبيرة على ضوء من قناعته بضرورة وجود هذا الخط (الشهادة) متمثلاً بـ (الأحبار)، كمشرف على مسير خطّ الخلافة وموجّه له. وبينما فسّر الصدر ـ مبدئياً ـ الأحبار بالعلماء في النص القرآني المعتمد من قبله، إلا أنه راح يعبّر عن مصاديقه بالمرجعية الرشيدة[٢]، مشيراً ـ بوضوح ـ إلى أطروحته المعروفة بالمرجعية الموضوعية أو المرجعية الصالحة، التي صنّف فيها المرجعية الدينية إلى مرجعية الشخص الذاتية، ومرجعية المؤسّسة الموضوعية.

ففي العقد الأخير من حياته، كان الصدر ينظّم اجتماعاً أسبوعياً، يضمّ عينةً من تلاميذه البارزين، ويتداول فيه شؤون الأمّة الإسلامية المختلفة، في سياق تفكيره الدائب لوضع استراتيجية عامة للعمل الإسلامي، تتبنّاها زعامته الدينية والفكرية، وكان ضمن ما طرحه في تلك الاجتماعات ـ على ما يذكر تلاميذه ـ مشروع المرجعية الموضوعية. أي الشكل المعدّل والمنقح من الأنموذج المرجعي السائد، والذي كان يسجّل عليه ملاحظات عدّة[٣].

---

(١) انظر المعالجة القيمة لهذه الرؤية الاستلابية ونظائرها في: حاج حمد، محمد أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية. (International studies & Research bureau British west indies): ٣٩، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

(٢) انظر: لمحة تمهيدية.. مصدر سابق.

(٣) انظر: الحائري، السيد كاظم الحسيني. مباحث الأصول ج١، ق٢: ٩١ فما بعد.

ويريد الصدر بالمرجعية الموضوعية الجهاز المؤسّساتي الذي يرأسه المرجع الديني (الذات)، ويمارس من خلاله مهامه المتعدّدة من خلال (موضوع)، أي مجلس، يضمّ علماء الأمّة والقوى الممثلة لها دينياً، بنحو يرتبط المرجع نفسه بهذا المجلس في ممارسته للعمل المرجعي، وبذلك تكون هذه المرجعية أسلوباً موضوعياً مشتركاً يتميّز عن المرجعية (الذاتية) المتمثلة بشخص الفقيه فقط، بوصفه عاملاً واحداً في الممارسة تنتهي مرجعيّته بموته، ويؤكّد الصدر على هذا الهيكل المؤسّساتي؛ «لئلا ينتكس العمل المرجعي بانتقال المرجعية إلى من لا يؤمن بأهدافها الواعية» على حدّ تعبيره[1].

وهكذا يريد الصدر أن ينتقل بالممارسة المرجعية من الشكل الفردي المعهود تاريخياً إلى الأنموذج الموضوعي، الذي يتمّ في إطار مجلس ولجان متعدّدة المهام، تشترك في صنع القرارات وتنظيم شؤون المؤسّسة الكبيرة، الأمر الذي سيؤهّل الجهاز المرجعي لأن «يصون.. عمله.. من التأثر بانفعالات شخص المرجع»، كما يصرّح، وسيكون هذا الجهاز المنظم ـ الذي ينيط به مهمّة (الشهادة) ـ بديلاً عن «الحاشية (البطانة) التي تعبّر عن جهاز عفوي مرتجل، يتكوّن من أشخاص جمعتهم الصدف والظروف.. لتغطية الأهداف (الآنية) بذهنية (تجزيئية) وبدون أهداف محدّدة وواضحة» كما ينصّ؛ وذلك لأنّ المرجعية الدينية المألوفة والتي أخفقت ـ باعتقاده ـ في الارتفاع إلى مستوى الأمة، تمارس عملاً عشوائياً وبروح تجزيئية وبدافع من ضغط الحاجات الجزئية المتزايدة، دون أن تعمل برؤية استراتيجية عامة تكون بمستوى حاجات المجتمع.

إنّ أطروحة (المرجعية الموضوعية) هي مشروع لتأهيل (الأحبار) إلى ممارسة دور (الشهادة) على حركة (الخليفة = الأمة)، عبر جعل عملية (الشهادة = الإشراف) تطبيقاً مؤسّساتياً حديثاً ومنظماً يخضع بدوره إلى أطر استشارية (داخلية = لجان وهيئات ومستشارين)، تضمن ـ قدر الإمكان ـ التقليل من آثار محدودية الشخص غير المعصوم

---

(١) نحيل هنا إلى ما كتبه الإمام الشهيد بقلمه، ونقله السيد الحائري في المصدر السابق.

وضعفه، والتي تمثل تحدّياً حقيقياً لمسيرة التنمية السياسية التي تعتمد عليها بشكل أساس استراتيجية الإسلام في الدعوة إلى الحقّ ونشر الهدى وتحرير الإنسان.

ولاية الفقيه

دراسة في نظريات فقهيّة

د. السيد صادق حقيقت(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدمة

هناك معنيان لولاية الفقيه بحسب سعتها وشمولها:

الأول: الولاية (أو التصرف) في الأمور الحسبية، وهي الأمور التي لا يرضى الشارع بتركها وعدم القيام بها.

الثاني: الولاية بمعناها الواسع، والذي يعني ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية، وقيام ولي الفقيه ـ الذي يكتسب شرعيته من قبل الله والمعصومين ـ على رأس السلطة.

وهذه المقالة تبحث في ولاية الفقيه بمعناها الثاني على رأي الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي؛ لقيام الإجماع بين فقهاء الإمامية على المعنى الأول تقريباً. وقد ذهب الشيخ محمد هادي معرفت ـ خلافاً لرأي المشهور ـ إلى ثبوت ولاية الفقيه بمعناها

(*) باحث في الحوزة والجامعة، حائز على دكتوراه في العلوم السياسية، عضو الهيئة العلمية في كلية الفكر السياسي الإسلامي، وأستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة المفيد في قم.

الثاني عند هذين الفقيهين[١]. كما قال الأستاذ مهدي الهادوي: إن السيد الخوئي يذهب إلى ولاية الفقيه بالمعنى الذي يذهب إليه الإمام الخميني، مع اختلافهما في طرق الاستدلال[٢].

وتسعى هذه المقالة التي بين أيدينا إلى نقد هذه المدعيات من خلال قراءة آراء الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي حول ولاية الفقيه.

رأي الشيخ الأنصاري في ولاية الفقيه

ينبغي لنا في البحث عن آراء الشيخ الأنصاري حول ولاية الفقيه مراجعة كتبه الفقهية بشكل مستقل، كي نتمكن من المقارنة وبحث التغيّرات المحتملة في الآراء. فقد عمد الشيخ الأنصاري في كتاب «المكاسب»، بعد بحث الولاية العامة الثابتة للمعصوم عليه السلام، إلى تقسيم ولاية الفقهاء إلى ثلاثة أقسام: ١ـ الإفتاء؛ ٢ـ القضاء ٣ ـ الولاية العامة. ثم حصر البحث في القسم الثالث. وفي هذه المقالة لا نتحدث عن القسمين الأولين.

يرى الشيخ الأنصاري أن إثبات الولاية للفقيه على غرار الولاية الثابتة للمعصوم عليه السلام في غاية الامتناع، وقد مثّل لذلك بخرط القتاد. وطبعاً هناك في البين أمور لابد من القيام بها لا محالة، ولو من قبل غير الفقهاء، وهي التي يعبّر عنها بالأمور الحسبية، وقد تعرض الشيخ إلى روايات هذا الباب، كالتوقيع الشريف[٣]، ومقبولة عمر بن حنظلة، وأشار إلى أن الفقهاء هم القدر المتيقّن منها، حيث قال: «فقد ظهر مما ذكرنا أن ما دلت عليه هذه الأدلة هو ثبوت الولاية للفقيه في الأمور التي تكون مشروعية

---

(١) محمد هادي معرفت، «ولاية الفقيه عند الشيخ الأنصاري وآية الله الخوئي»، فكر الحوزة، العدد: ١٧، (صيف ١٣٧٨).

(٢) مهدي الهادوي، موقع بازتاب، بتاريخ ٢١/ ٩/ ٨٥.

(٣) الشيخ الصدوق، إكمال الدين وإتمام النعمة: ٤٨٤، تصحيح: علي أكبر الغفاري، قم، ١٤٠٥هـ.

إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفايةً»[١].

لا يرى الشيخ محمد هادي معرفت الرجوع إلى الفقهاء ـ طبقاً للتوقيع الشريف ـ منحصراً بالسؤال عن الأحكام الشرعية، بل يشمل جميع المسائل السياسية، والاجتماعية، وإقامة الحكم، ومطلق الأمور المتعلّقة بالشؤون العامة[٢].

وعلى حّد قوله: لو أقمنا قياساً منطقياً، وجعلنا صغراه ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري نفسه، حيث قال: «إقامة النظام من الواجبات المطلقة»[٣]، وكبراه المسائل المذكورة، فسوف تثبت مسألة «ولاية الفقيه العامة» كنتيجة لهذا القياس المنطقي بشكلٍ واضحٍ. والإشكال الأساسي الذي يرِدُ على هذا الكلام هو تصريح الشيخ الأنصاري بانحصار ولاية الفقهاء في الأمور الحسبية، ولا يريد من إقامة النظام سوى الأحكام التنظيمية التي يتوقف عليها نظام المجتمع الإسلامي بشكل أو آخر؛ بحيث لو تخلى الفقيه عن القيام بها لوجبت على غيره، وطبقاً للتعريف ستغدو الأحكام التنظيمية نوعاً من الأمور الحسبية، وأن المراد من (إقامة الحكم) هو القيام بهذه الأمور، دون إقامة النظام والحكومة الإسلامية. فأين القيام بالأمور الحسبية والأحكام التنظيمية؛ بوصفها قدراً متيقّناً، من إثبات الولاية العامة للفقهاء؟!

ذهب الشيخ الأنصاري في كتاب القضاء إلى عدم انحصار نفوذ حكم الفقيه بباب القضاء، وإنما رآه مستوعباً للأمور العامة أيضاً، حيث قال: «ومنه يظهر كون الفقيه مرجعاً في الأمور العامة»؛ وذلك لاستعمال الإمام عليه السلام كلمة (الحاكم) بدلاً من كلمة (الحكم) المتعلّقة بالقضاء، قال الشيخ: «إن تعليل الإمام عليه السلام وجوب الرضا بحكومته في الخصومات بجعله حاكماً على الإطلاق، وحجة كذلك، يدلّ على أن حكمه في

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب (الطبعة الحجرية) ج٣: ٥٥٤ ـ ٥٥٧، قم، بيتا.

(٢) محمد هادي معرفت، المصدر المتقدم: ٢٥٠ـ ٢٥١.

(٣) المكاسب ٢: ١٣٧ و١٤٠.

الخصومات والوقائع من فروع حكومته المطلقة وحجيته العامة، فلا يختصّ بصورة التخاصم»[1]. وقد استشهد الشيخ محمد هادي معرفت بموضع من نهج البلاغة على استعمال (الحاكم) في الأمور السياسية والاجتماعية، وأن ذلك غير منحصر بالأمور القضائية فقط. ويتلخص البحث هنا في تحديد معنى (الولاية المطلقة)، ويمكن استعمال هذا المصطلح في ثلاثة معانٍ:

الأول: المصطلح الذي أفاده الإمام الخميني في السنوات الأخيرة من عمره الشريف، من أن (الولاية المطلقة) تعني إعمال الولاية وفقاً للمصلحة التي لا تندرج في الأحكام الثانوية، بل هي في زمرة الأحكام الأولية، ومقدّمة عليها.

ولا شك في أن هذا المعنى غير مراد للشيخ الأنصاري، وربما لم يتفوّه أحدٌ بهذه التعابير قبل الإمام الخميني.

الثاني: الولاية على جميع الأمور العامة، والأحكام السياسية، والاجتماعية، على نحو ما ذهب إليه الشيخ معرفت.

ولازم هذا الاحتمال عدول الشيخ الأنصاري عن رأيه في المكاسب، وهو ما لا يرتضيه أمثال الشيخ معرفت. مضافاً إلى عدم انسجامه مع عبارات الشيخ الأنصاري في كتابيه.

الثالث: أن يكون المراد من الإطلاق الشمول لجميع الأبواب الداخلة في دائرة الأمور الحسبية والتنظيمية، وعدم اقتصارها على باب القضاء أو أيّ بابٍ آخر.

وهذا الاحتمال هو الذي يمكننا من خلاله أن نجمع بين أقوال الشيخ في المواضع المختلفة، وينسجم مع عباراته.

والشيخ معرفت لا يرى اختلافاً جوهرياً بين ما أفاده الشيخ الأنصاري في كتاب المكاسب وما ذهب إليه في كتاب القضاء، حيث رأى أنه يذهب إلى ولاية الفقهاء العامة

---

(١) الشيخ الأنصاري، كتاب القضاء والشهادات: ٤٩، قم، ١٣٧٣.

في كلا هذين الكتابين.

إلا أننا نرى أنه في كلا الموضعين يذهب إلى ولايتهم في الأمور الحسبية، فإن (الإطلاق) من الأمور الإضافية، فلا بد من النظر إلى معناها بالقياس إلى ما يلحظه المتكلّم، والمقصود من (الإطلاق) في كلام الشيخ الأنصاري المتقدّم عدم الاختصاص بصورة التخاصم والقضاء، إلا أنه في الوقت نفسه لا يتجاوز دائرة الأمور الحسبية والتـنظيمية. والملفت للانتباه أن الشيخ معرفت قد استـنتج في نهاية المطاف أن الشيخ الأنصاري في كتابيه (المكاسب، والقضاء) قد ذهب إلى نفس ما قاله الفقهاء منذ اليوم الأول بشأن ولاية الفقيه في الأمور العائدة إلى إقامة النظام، ولا يجوز تعطيلها بحالٍ، والتي يجب التصدي لها من قبل الفقهاء الجامعين للشرائط على نحو الكفاية. والنتيجة التي توصّل إليها تتـناسب والاحتمال الثالث، دون الأول والثاني وما افترضه في مقاله، وأن الفقهاء المتقدّمين على الشيخ يحصرون الولاية في الأمور الحسبية، وقد سار الشيخ على خطاهم. وطبعاً قد يراد من الأمور الحسبية ـ مع الحفاظ على وحدة تعريفها ـ مساحتين:

١ـ المساحة الضيقة، أي أمور الصغار، واليتامى، ونحو ذلك.

٢ـ المساحة الواسعة، أي الأمور السياسية، والاجتماعية، التي لا يرضى الشارع بتركها.

ومهما كان فإن المساحة الثانية أضيق من مساحة الولاية العامة للفقهاء، فضلاً عن الولاية المطلقة. ومن هنا يتضح مراد الشيخ الأنصاري في كتاب الخمس والزكاة أيضاً، حيث قال: «وربما أمكن القول بوجوب الدفع إلى المجتهد؛ نظراً إلى عموم نيابته، وكونه حجة الإمام على الرعية، وأميناً عليه، وخليفته له، كما استفيد ذلك كله من الأخبار»[1]،«ولو طلبها الفقيه فمقتضى أدلة النيابة العامة وجوب الدفع؛ لأن منعه ردٌّ

(١) الشيخ الأنصاري، كتاب الخمس: ٥١٦.

عليه، والرادُّ عليه رادٌّ على الله تعالى»[١]. وعليه ينحصر عموم نيابة الفقيه في عصر الغيبة بالأمور الحسبية أيضاً.

وهذا الكلام ينطبق على صاحب الجواهر أيضاً، المعروف بدفاعه عن ولاية الفقيه، وذهابه إلى وصف من لا يرى عموم ولاية الفقيه بعدم تمتّعه بالذائقة الفقهية، ولكن مع ذلك لم يكن مراده تأسيس وإقامة الحكومة الإسلامية، حيث قال: «نعم، لم يأذنوا لهم في زمن الغيبة ببعض الأمور التي يعلمون عدم حاجتهم إليها، كجهاد الدعوة، المحتاج إلى سلطان وجيوش وأمراء، ونحو ذلك مما يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه، وإلا لظهرت دولة الحق، كما أومأ إليه الصادقعليه السلام بقوله: «لولا أن لي عدد هذه الشويهات، وكانت أربعين، لخرجت»»[٢].

رأي السيد الخوئي في ولاية الفقيه

لقد سعى الأستاذ مهدي الهادوي إلى إثبات التشابه الكامل بين نظرية السيد الخوئي ونظرية الإمام الخميني، فأشار إلى الحكم الذي أصدره سماحته في خضم أحداث الانتفاضة الشعبانية العراقية عام ١٩٩١م، والقاضي بنصب حكّام الشرع، وصرّح بأنه قد أعمل ولايته بوصفه فقيهاً؛ بغية إقرار الأمن والنظم؛ وأن المراد من (الإطلاق) في الولاية المطلقة هو الإطلاق المبحوث في علم الأصول[٣].

ويَرِدُ عليه: **أولاً**: إن الإطلاق هنا لا ربط له بالإطلاق في علم الأصول، والذي يتمسك به بعد إجراء مقدمات الحكمة؛ فالمبحوث في علم الأصول هو أن المتكلّم إذا أمر بشيء، وجرت مقدمات الحكمة، وجب التمسك بإطلاق كلامه. فمثلاً: لو أمر المتكلّم بأداء الصلاة أمكن الإتيان بمطلق الصلاة بعد جريان مقدمات الحكمة، دون

---

(١) الشيخ الأنصاري، كتاب الزكاة: ٣٥٦.

(٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام: ٣٩٧، بيروت.

(٣) مهدي الهادوي، موقع بازتاب، بتاريخ: ٢١/ ٩/ ٨٥.

الالتفات إلى القيود الخاصة؛ في حين أنه ليس المراد من قيد الإطلاق في ولاية الفقيه المطلقة أن يكون الشارع قد أصدر أمراً لا بد من الأخذ به بعد إجراء مقدمات الحكمة فيه، وإنما المراد منها ـ مع الالتفات إلى أنها مما انفرد به الإمام الخميني، حيث لم يصدع بها أحدٌ قبله ـ هو إعمال الولاية بملاك (المصلحة) بوصفها من الأحكام الأولية والمقدّمة عليها، في قبال الولاية المقيّدة، التي يذهب إليها أمثال السيد الكلبايكاني، من خلال تقسيم الأحكام إلى الأولية والثانوية، والتي يتمكّن الحاكم على طبقها تجاوز الأحكام الأولية والمصير إلى العناوين الثانوية، والاقتصار في ذلك على موارد الضرورة، من باب (إنّ الضرورات تقدّر بقدرها).

وقد كتب الإمام الخميني عام ١٣٦٧هـ ش في رسالته المعروفة: «الأمر الثاني في ما يتعلق بالكلام المتقدم: إن رأي السيد الخوئي يُفهم من خلال النظر في كتبه الكثيرة، وارتباطه بسلوكه السياسي، وعندها ندرك أنه يحصر ولاية الفقيه في الأمور الحسبية، حيث قال: «أما الولاية على الأمور الحسبية فهي ثابتة للفقيه الجامع للشرائط؛ فإن فصل الخصومات بيد الفقيه»[١]. ويبدو أنه يرى تدخل الفقيه في هذا المجال من باب التصرف، دون الولاية: «إنما الثابت أنّ له التصرف في الأمور التي لا بد من تحققها في الخارج»[٢].

وهناك من الفقهاء ـ كالسيد الخوئي ـ مَن لا يرى ولاية شرعية للفقهاء حتى في الأمور الحسبية، وإنما يجيز له التصرّف بالمقدار المتيقَّن[٣]. أما تدخل السيد الخوئي في الأمور السياسية أحياناً، أو رأيه في أنّ للفقيه حقّ التصرف في الغنائم الحربية[٤]، فيتضح

---

(١) أبو القاسم الخوئي، صراط النجاة ١: ١٠، قم، بيتا.

(٢) أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد)، بقلم: الميرزا جواد التبريزي: ٤٢٣ ـ ٤٢٤، قم، ١٤١٠.

(٣) محسن كديور، الحكومة الولائيّة: ٥٢، طهران، نشر ني، ١٣٧٧.

(٤) أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين: ٣٦٥ و٣٧٩.

من خلال الجمع بين الأقوال المختلفة للشيخ الأنصاري.

وطبقاً لرأي السيد الخوئي يُعَدُّ الفقيه القدر المتيقّن من الذين يحقّ لهم التصرف في الأمور الحسبية، ويمكن للأمور الحسبية أن تشمل بعض الأمور السياسية والاجتماعية أيضاً.

وكيف كان يبدو أن من يحصر ولاية أو تصرّف الفقيه بالأمور الحسبية يحددها بهذا المقدار، ويبتعد عن نظرية ولاية الفقيه المطلقة، وهذا لا يتـنافى مع استدلاله بعموم المصلحة وإطلاق الدليل؛ إذ مهما كان فإنّ الولاية تتحدد بالأمور الحسبية والأحكام التـنظيمية، وطبقاً لرأيه إنما يتمكن الفقيه من القيام بالأحكام الإسلامية التـنظيمية؛ لدليلين:

الأول: إن إجراء الأحكام التـنظيمية إنما شُرّع في إطار المصلحة العامة، والحفاظ على النظم، والحيلولة دون وقوع الظلم والفساد، وعليه لا يمكن اقتصاره على برهة خاصة.

الثاني: إن أدلة الأحكام التـنظيمية تحتوي على إطلاق زماني وأحوالي، ولا شك في أن هذا التكليف غير موجّه إلى آحاد الناس؛ وإلا لاختلّ النظام، مضافاً إلى أن هناك روايات، كالتوقيع الشريف، أرجعت الناس إلى الفقهاء[١].

وعليه يمكننا ـ خلافاً لمدعى الشيخ معرفت، وذهابه إلى أن الإطلاق في نظرية الإمام الخميني والشيخ الأنصاري والسيد الخوئي واحد[٢] ـ أن نستـنتج أن حفظ النظام (الأحكام التـنظيمية) وإن كان من الواجبات المطلقة (حفظ النظام من الواجبات المطلقة التي لا تقييد لها) إلا أن هذا الإطلاق يتحّدد بالأحكام الحسبية والتـنظيمية، ويختلف عن ولاية الفقيه التي صدع بها الإمام الخميني اختلافاً جوهرياً.

---

(١) أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٦، بيروت، بيتا.

(٢) معرفت، المصدر المتقدم: ٢٦١.

وخلافاً لما ذهب إليه الشيخ معرفت من أن السيد الخوئي ـ كالإمام الخميني ـ يرى جريان دليل الإمامة بعينه على ولاية الفقهاء[1]، حيث قال: «فما هو دليل الإمامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر عجل الله فرجه الشريف»[2]، يجب القول: إنّ الإمام الخميني يُثبت جميع شؤون المعصوم للفقيه؛ طبقاً لدليل التنزيل، في حين يجيز السيد الخوئي تصرف الفقهاء في الأمور الحسبية والتنظيمية من باب القدر المتيقّن. والملفت أن الشيخ معرفت يستنتج ويقول: «وعليه يجب على الفقيه الجامع للشرائط أن يتصدى للواجبات الحكومية وإجراء الأحكام التنظيمية؛ لعدم وجود مسؤول محدّد يتولى أمرها، من باب القدر المتيقن وعلى نحو الواجب الكفائي، وهذا لا يوجب حقاً... أن رقعة ولاية الفقيه في رأي الفقهاء ليست بحجم وسعة رقعة الولاية الكبرى الثابتة للمعصوم عليه السلام»[3]. وبعبارة أخرى: يرى السيد الخوئي أن تصرف الولي الفقيه في الأمور الحسبية لا يعدّ منصباً له، بل هو مجرد حكم تكليفي من باب القدر المتيقّن، وعلى نحو الوجوب الكفائي، ولا يضاهي ولاية المعصوم عليه السلام. وقد أشار الشيخ كديور بحقّ إلى أن آراء جواز تصرف الفقيه لا تصلح بديلاً عن نظرية ولاية الفقيه، ولا ينبغي الخلط بينهما وبين النظريات الولائية[4].

النتيجة

١ـ خلافاً لمن يرى مسألة ولاية الفقيه ـ بالمعنى الثاني ـ أمراً بديهياً وإجماعياً فإن الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي لم يذهبا إليها، وقد حصرا ولاية الفقهاء العامة بالأمور الحسبية والتنظيمية.

---

(١) معرفت، المصدر المتقدم ٢٥٦.

(٢) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ١، قم، بيتا.

(٣) معرفت، المصدر المتقدم: ٢٦٠.

(٤) كديور، المصدر المتقدم: ١٣١ـ١٣٢.

٢ـ كما تقدمت الإشارة فإن الشيخ الأنصاري يرى الفقهاء مرجعاً في الأمور الحسبية من باب القدر المتيقّن فقط. ولو تمّ التشكيك بدلالة القدر المتيقّن[١] فعندها سوف يتساوى الفقيه وغيره في مجال الأمور العامة.

وليس الفقهاء ـ في رأي الآخوند الخراساني ـ هم القدر المتيقن من الذين يتصدون للأمور العامة[٢]، وعليه تمهد الأرضية لنفي القدسية عن السياسة، وكذلك عدم ضرورة تصدي المؤسسة الدينية لشؤون الدولة.

وقد فتح ابن خلدون في مقدمته باباً تحت هذا العنوان، مفاده: «إن الفقهاء هم أبعد من غيرهم عن أمور السياسة وأساليبها»[٣]، ورأى أن السبب في ذلك يعود إلى انتزاعية أفكارهم.

وإذا تجاوزنا هذه الكلمات نجد أن لفقهاء الشيعة آراءً لا تربط الأمور السياسية بفقاهة الفقهاء: «إن شأن الفقيه الجامع للشرائط يكمن في إجراء الحدود، والإفتاء، والقضاء، والولاية على الغائبين والقصّر، وأين هذا من التصدي لحفظ ثغور المسلمين من الاعتداء، وإدارة أمور المعاش، وحفظ الدولة، ودفع سلطة الكفر؟!»[٤].

وقد بين الأستاذ محمد حسين الغروي الأصفهاني هذا الأمر على النحو التالي: «إن الفقيه إنما يعد من أهل الخبرة؛ بسبب تفقهه في الاستنباط، دون الأمور المتعلقة بتنظيم شؤون المدن، وحفظ الثغور، وإدارة العمليات الجهادية والدفاعية، وعليه لا معنى من

---

(١) فمثلاً: في ما يتعلق بالإشكال على دليل القدر المتيقّن راجع: السيد صادق حقيقت، مسؤوليتهاي فرا ملي در سياست خارجي دولت إسلامي: ٢٤٦، طهران، مركز التحقيقات الإستراتيجيّة، ١٣٧٦.

(٢) محمد كاظم الخراساني، حاشية كتاب المكاسب، طهران، ١٤٠٦هـ.

(٣) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون: ١١٤٦، ترجمة: محمد بروين الكنابادي، طهران، شركة سهامي انتشار، ١٣٧٥.

(٤) محمد علي الآراكي، المكاسب المحرمة: ٩٤، قم، ١٤١٣هـ.

إسناد هذه الأمور إلى الفقيه بسبب تفقّهه»[١].

ويمكن إن نحصل من خلال هذا الكلام على نتيجتين:

الأولى: إن الرجوع إلى الفقيه ليس أمراً مبهماً لا يمكن التعرف على ملاكه، وإن الرجوع إلى المختصين في الأمور السياسية إنما يهدف إلى تحسين الأداء السياسي.

الثانية: إن الفقيه؛ بسبب تخصصه في علم الفقه، لا يُعّد هو القدر المتيقّن من المخوّلين في التصدي لمثل هذه الأمور، فلا بد من التمييز بين التخصّص في الفتوى والتخصّص في الإدارة والتـنفيذ، فقد يكون الفقيه أعلم في الإفتاء، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن يكون مختصّاً في الإدارة والتطبيق.

ويمكن تقرير الإشكال في القدر المتيقن بنحو آخر، بأن يقال: إن المسألة الأساس ـ كما يشير (بوبر) ـ في ما يتعلق بالسياسة في العصور البدائية هو السؤال عن الشخص الذي يتصدى للحكم؟ في حين يتلخص السؤال المحوري حول السياسة في العصور المتحضّرة عن كيفية الحكم؟ وإن قول العلماء المسلمين ـ أيّاً كان دليلهم ـ حول السياسة التقليدية، وذهابهم إلى اعتبار الفقهاء هم القدر المتيقّن من الذين يمكنهم الحكم، ما هو إلا محاولة منهم للبحث عن إجابة مناسبة وشافية عن السؤال الأول؛ أما حالياً فلم يعد هناك مبرّر للقناعة بهذه الإجابة، فإن حقيقة التجدّد تحتِّم علينا الإجابة عن تساؤل تفرضه طبيعة المرحلة الجديدة ومتغيراتها، والذي يبدو هو أن التخصّص الفقهي، والدروس التي تلقى في الحوزات العلمية، لا تحظى إلاّ بأقل النسب بكيفية الحكم وإدارة المجتمع.

٣ـ إن رؤية الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي أقرب إلى (الإسلام الثقافي) منها إلى (الإسلام السياسي)[٢]. ولو حددنا الميزة الأساسية للإسلام السياسي في الاعتقاد

---

(١) محمد حسين الغروي الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب (الطبعة الحجرية) ١ : ٢١٤.

(٢) السيد صادق حقيقت، من الإسلام الثقافي إلى الإسلام السياسي، اعتماد ملي، بتاريخ ٢٧/ ٧/ ١٣٨٥.

بضرورة القيام بتأسيس الحكومة على أساس الشريعة، ورسمنا خصائص الإسلام السياسي الراديكالي (الأصولي) في ثلاثة أبعاد: ١ـ ضرورة إقامة الحكومة؛ ٢ـ الثورة و(العنف)؛ ٣ـ عدم تحمل التجدّد، يمكن القول: إن رؤية هذين العلمين تتباين مع الإسلام السياسي والأصولي، وتـنسجم مع الإسلام الثقافي.

الأسس الفقهية لنظام الحكم
عند السيد الشهيد محمّد باقر الصدر

الشيخ قاسم المعدّل (الإبراهيمي)(*)

تمهيد

كثيرون هم الرجال الذين انحنت قامة التاريخ لهم إجلالاً واحتراماً لما أسدوه للبشرية من أياد بيضاء نقية، وقدّموه للعلم والمعرفة من خدمات جليلة.

لكنّ ما يميّز السيد الشهيد محمد باقر الصدر ! عن غيره، أنه كان يشتمل على صفات قلّما اجتمعت في رجل: إذ ضمّ إلى سعة معلوماته، وتنوّع اهتماماته، عمقَ النظرة، ومنهجيةَ الفكرة، ودقّةَ التحليل، وعرفيّةَ النتيجة، وسعةَ البحث، وعصريةَ الموضوع، وجزالةَ اللفظ.. فلم يَضحَ للفقه والأصول آلفاً، حتى صار في سائر العلوم كالمعرفة والفلسفة والاقتصاد مؤلّفاً. ولم يُمسِ بالعلوم عالماً حتى غدا فيها ناقداً، فمفكّراً، فمنظّراً.

ومع هذا كلّه لم يشغله العلم عن مجتمعه، بل أدرك أوضاع عصره، وتحسّس حاجات مجتمعه، واستشعر ما يراوده من شكّ، وما يختلج في نفسه من ريب، فبادر إلى موضع

(*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

الشبهة ومكمن الداء، فعالجه بها علم معالجةَ الحكيم الحاذق، فكان أن ترك من الكتب في العقيدة والفلسفة والمنطق والاقتصاد والسياسة ما أثرى به الفكر، وأبدع فيها بما لا يدانيه به أحد، فضلاً عن أن يضاهيه.

لكنّ بعض هذه العلوم طبعه بآرائه، وطوّره بنظراته، وأشبعه ببحثه، وبعضها لم تسمح له يد الغدر والخيانة بإتمامه، وإن أشار فيه إلى مبانيه وآرائه.

ومن جملة ما تركه ناقصاً مبتوراً نظريته في نظام الحكم. فإنّه لم يتناول ذلك ببحث في كتبه ومؤلفاته، وإنّما تعرّض له في مقالات أواخر أيامه، والتي طبعت ضمن سلسلة (الإسلام يقود الحياة).

لكنّ هذه المقالات لم يلحظ فيها أن تكون بحثاً فقهياً واستدلالياً، بل كان الغرض منها تثقيف الطليعة المؤمنة، والجيل الواعي على الفكر الإسلامي الأصيل، وإعطائه نظرة مختصرة عن شكل النظام الإسلامي وركائزه وأبعاده.

ومن هنا، فقد رأينا أن نتناول بالبحث بعض الخطوط والملامح التي رسمها السيد الصدر لنظام الحكم الإسلامي بالبحث، واستكشاف مبانيه الفقهية فيها، علّنا نقدّم بذلك خدمة في سبيل إحياء وتجديد بعض أفكاره.

نظام الحكم إدارة وإشراف

البحث عن نظام الحكم في الإسلام لا يمثل عند السيد الصدر مجرد بحث عن الآلية التي يطرحها الإسلام لإدارة أُمور المجتمع، ولا كيفية تخريجها من الناحية النظرية شرعاً، ورسم الأُطُر القانونية المحدّدة لطبيعة العلاقة بين الجهاز الحاكم والرعية، وبين العاملين في الجهاز الحاكم أنفسهم، وبين أفراد الرعية أنفسهم أيضاً، وحقوق وواجبات كل طرف من هذه الأطراف تجاه سائر الأطراف، بل يرتبط ذلك كلّه بالمبادئ والغايات والأهداف الربوبية لمسيرة المجتمع البشري كلّه، والقائمة على أساس من رؤية تصوّرية كونيّة جامعة. فكلّ بحث ينصبّ على تحديد آليات الحكم وأُطره الظاهرية، مع قطع

النظر عن الأهداف المرسومة له، بحثٌ شكلي لا يتجاوز القشرة إلى اللُّب ولا الظاهر إلى الأعماق.

ومن هنا، حاول السيد الصدر في بحوثه التنظيرية لرسم معالم الحكومة الإسلامية صبَّ البحث منذ البداية على محورين هما:

١ ـ خطّ الخلافة.

٢ ـ خطّ الشهادة.

ويعبّر الأول عن حكم وضعي يجعل بمقتضى قول الله للملائكة: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ (البقرة: ٣٠) نوعاً من السلطنة لجميع أفراد النوع البشري، المتمثل بآدم عليه السلام، على اختلاف مذاقاتهم واهتماماتهم في كلّ ما حوته أرجاء هذا الكون الفسيح المعبّر عنه بالأرض في الآية، والمستلزم إعطاءهم قدرة تكوينية على التصرف فيه أوّلاً، وإصدار حكم تشريعي بجواز التصرف والانتفاع بما في الكون في الجملة ثانياً، إن لم يُستفَد من ذلك أصل وقاعدة فقهية يرجع إليها لإثبات جواز الانتفاع والتصرف في كل ما يشكّ في جوازهما فيه وعدمه، كأصالة الإباحة والبراءة مثلاً، تماماً كما استُفيد جوازُ تصرّف صاحب المال في ماله ـ تكليفاً ووضعاً أو تكليفاً أو وضعاً فقط ـ من رواية «الناس مسلّطون على أموالهم»[1].

ويعبّر الثاني عن حكم وضعي آخر يمنح المولى بموجبه للعارفين بمقاصد الشريعة وأحكامها العامّة والخاصة، حقَّ الإشراف والتدخل، بل والتعديل والتصحيح لمسيرة البشرية ، وذلك بمقتضى قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَـؤُلاء**﴾ (النحل: ٨٩)، وقوله: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَـؤُلاء شَهِيدًا**﴾ (النساء: ٤١).

---

(١) ورد الحديث بلا سند في بحار الأنوار ٢ : ٢٧٢ ح٧؛ وعوالي اللآلي ١ : ٢٢٢، ٤٥٧ و٢ : ١٣٨، ٢٠٨؛ ونهج الحقّ: ٤٩٤؛ وفي بحار الأنوار: «إنّ الناس..». (م)

فنظام الحكم عند السيد الصدر ينفكّ منذ البداية إلى وظيفتين:

إحداهما: وظيفة إدارة المجتمع وتمشية أُموره.

والأُخرى: إحراز انطباق هذه الإدارة على الموازين والمعايير والأحكام الشرعية، وانصبابها ضمن محور الغايات والمبادئ والأهداف الإلهية.

ويتولّى كلّ واحدة من هاتين الوظيفتين جهاز محدد له خصائصه وبرامجه وإمكاناته.

وقد تجتمع خصائص كلا الجهازين في أفراد معيّنة فيتّحد القائم بالوظيفتين كما قد تفترق فيتعدّد.

وكيفما كان، فالسيد الصدر قائل بالتفكيك بين السلطات منذ البداية، فهو يقول: «وضع الله سبحانه وتعالى إلى جانب خط الخلافة ـ خلافة الإنسان على الأرض ـ خطّ الشهادة الذي يمثّل التدخّل الربّاني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف، وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة»[1].

آيات الكتاب وخلافة الأُمّة

جرت عادة الفقهاء لدى البحث عن ولاية الفقيه خصوصاً، ونظام الحكم في الإسلام بصورة عامة على عدم التعرّض إلى الآيات، بل ربّما إلى مطلق الأدلة الدالة على خلافة الأمّة. ولعلّ الدافع إلى ذلك ارتكازُ منهج النيابة والنصّ في أذهانهم، لما له من خلفيّات قويّة ترتبط بخلافة الأئمة عليهم السلام، مع ما استتبع ذلك من تميّز في المنهجية الفكريّة والعاطفية لعلماء الشيعة فضلاً عن عوامّها، ممّا ساقهم بنحو شعوري أو لاشعوري إلى البحث عن الدليل في أحاديث السنّة والروايات بعد وضوح عدم النصّ في الكتاب على التنصيب في عصر الغيبة، أو لسريان غلبة الاعتماد على السنّة في الاستدلال الفقهي عموماً إلى هذه المسألة، فلم يستند فيها إلى آيات القرآن غفلةً رغم وجود الدليل عليها منه، أو لعدم حمل الفقهاء الاستخلاف المذكور على معنى الحاكمية وإدارة المجتمع.

---

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء : ٢٠.

وأيّاً كان السبب، فلم يتعرّض من فقهائنا إلى الاستدلال بالآيات على خلافة الأمة غير السيد الصدر، الذي استدلّ عليها بآيات الاستخلاف[١]، وتوريث الأرض[٢]، والحدود[٣]:

الأوليان بإرادة الغلبة وتسلّم زمام الحكم، كما يدلّ على ذلك تفريعه الحكم في بعضها عن الاستخلاف كقوله تعالى: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ**﴾ (ص: ٢٦)، وقوله ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ (يونس: ١٤)، وبه يندفع إرادة معنى آخر غير ما ذكر.

والأخيرة باستفادة الولاية للأمة من تعلّق الأوامر فيها بضمير خطاب الجماعة المراد بها المسلمين الدالّ على أنها المكلّفة بإجراء الحدود التي هي من وظيفة الحاكم.

ولا يرد على الاستدلال احتمال إرادة الجعل التكويني لا التشريعي من الجعل الإلهي فيها، فيكون بمعنى الإيصال إلى سدّة الحكم غير الدالّ بحالٍ على المشروعية. فإنّه لو فرض لم يضِرَّ باستفادتها إن لم تكن من إسناد الجعل حتى التكويني إلى الله في كلامه الكاشف لا عن موافقة ذلك لإرادته التشريعية فحسب، بل عن امتنانه أيضاً فلا أقلّ من دلالة قوله: ﴿**لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ على عدم سخطه من أصل الوصول إلى السلطة المساوق للإمضاء المثبت للإباحة الاقتضائية على أقل التقادير، وإناطة رضاه وسخطه بما يعمله المستخلف بعد ذلك، إنما الوارد كون الآيات المستدل بها لا دلالة لها على المطلوب.

آية الاستخلاف:

أما آية استخلاف آدم عليه السلام الأرض فلا بدّ من استظهار أُمور:

---

(١) أُنظر للمثال: البقرة: ٣٠؛ الأنعام: ١٦٥؛ الأعراف: ٦٩، ٧٤، ١٢٩؛ يونس: ١٤، ٧٣؛ فاطر: ٣٩؛ النمل: ٦٢، وغيرها.

(٢) أُنظر للمثال: الأعراف: ١٠٠؛ القصص: ٥؛ الأعراف: ١٢٨.

(٣) أُنظر للمثال: النساء: ٥٨.

أولاً: كون المراد بآدمعليه السلام فيها النوع البشري.

ثانياً: كون ذلك على سبيل الاستغراق.

ثالثاً: أنّ الاستخلاف حاكمية تشريعية، معناها كون كلّ فرد من أفراد الإنسان هو خليفة الله في أرضه، بما يقتضي ذلك من سلطنة له على الكون مطلقة وغير محدودة، إلاّ من قبل الله المستخلف أو لمزاحمتها لسلطنة الإنسان الآخر ما لم يتنازل عنها لصالح غيره.

وينتج عن ذلك ثبوت الولاية للأمة، بمعنى دخالة رأي كل فرد في تعيين الحاكم عليه. وهي كما ترى إذ لو قبلنا الأوّلين كما هو الظاهر من القرائن المحتفة بالآية لكون الله تعالى بصدد الخلقة واعتراض الملائكة على الطبيعة البشرية غير المختصة بفرد دون آخر، فلا نقبل الاستخلاف إلاّ بمعنى الحاكمية والسلطنة بالنسبة إلى سائر الكائنات الموجودة في الكون غير الداخل فيها المشتركون معه في النوع من أبناء الإنسان على سبيل الجزم؛ لعدم خروجهم عنه بعد فرض كون المقصود بآدمعليه السلام هو النوع البشري أوّلاً، ولكون الحاكمية المفترضة للإنسان على الكون بالقياس إلى سائر الأنواع من الكائنات فيه كما تدلّ عليه القرائن المتقدمة ثانياً.

الآيات الأُخرى:

وأمّا الآيات الأُخرى فمضافاً إلى ورودها في وقائع خاصة مما لا يستفاد منها كبرى كلية قاضية بتعلق أمر الحكومة بالأمة دائماً عدم بعد إرادة الاستخلاف التكويني المساوق ـ كما تقدم ـ لمعنى الظهور والغلبة والسلطنة على مقدّرات الأُمور في الأرض، المقتضي مع كون الخطاب لأُمة معينة استئثارها بها دون غيرها من الأُمم، وهو لا يعني ثبوت الحاكمية التشريعية للأمة بالأصالة.

آيات الحدود:

نعم، تبقى آيات الحدود التي قد لا يقصد من خطاب جماعة المسلمين بها إلاّ تكليفهم بإجرائها، لا لأنّ الولاية ثابتة للأمة بالأصالة، بل لأنها من تكاليف الأمة على

كلّ حال. أي وإن كان الحاكم واصلاً من طريق غير الأمة كالتسلّط بالقهر والغلبة لكون موجبها آفة اجتماعية. مع أن التكليف المعبر عنه بـ(عليه) غير معنى الولاية المعبّر عنها بـ (له).

ثم لو فرضنا تمامية ذلك كلّه، واجه القول بخلافة الأمّة اصطدامها بخلافة الأنبياء والأئمة عليهم السلام المجعولة لهم بالنصب لا من طريق الأمة، وهو ما جعله السيد الصدر! استثناء من الأصل الكلي القاضي بكون ولاية أمر المجتمع بيد الأمة، فهو يقول: «وخلافة الجماعة البشرية في مرحلة التغيير الثوري الذي يمارسه النبي صلى الله عليه وآله باسم السماء ثابتة مبدئياً من الناحية النظرية، إلاّ أنها من الناحية الفعلية ليست موجودة بالمعنى الكامل، والنبي صلى الله عليه وآله هو الخليفة الحقيقي من الناحية الفعلية، وهو المسؤول عن الارتفاع بالأمة إلى مستوى دورها في الخلافة»[1].

وقد يورد عليه بأنه استثناء غالبي لعدم خلوّ الأرض من لدن خلقة آدم عليه السلام وإلى عصر الغيبة من نبي أو إمام كما دلّت على ذلك الروايات أيضاً، لكن المستشم من كلام السيد الصدر إنكار كونه كذلك، فإن دور النبي والإمام دور المصلح لمسيرة المجتمع عند انحرافها، وهو ما يحصل على فترات متباعدة نسبياً وخلالها تكون الخلافة بيد الأمة.

وكيفما كان، فإن جعل الله سبحانه وتعالى الولاية للأنبياء والأئمة، كما في قوله تعالى في ولاية نبينا محمد صلى الله عليه وآله: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ**﴾ (الأحزاب: ٦)، وقول رسول الله صلى الله عليه وآله في ولاية علي عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه»[2]، إن حملت على جعل الخلافة لهما، فهو منافٍ لجعلها للأمة ما لم تعالج بإيقاع الطولية بينهما أو إعمال تقييد فيهما، أو إيقاع التزاحم بينهما، وإن حملت على جعل الشهادة لهما والولاية لممارسة التغيير الثوري المطلوب، فلا منافاة حينئذٍ، لكنه ربما بلغ مرتبة اقتضى من النبي والإمام استلام زمام الأُمور بيده عملياً، ولعل كلام السيد الشهيد ! ناظر إلى الأخير، ومعه فلا مجال

---

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ٤٢.

(٢) أُصول الكافي ١ : ٢٨٦. (م)

للإشكالين السابقين.

ولاية الفقيه وخلافة الأمة

اختلف الفقهاء في ثبوت الولاية للفقيه وعدمها بين قائل بالثبوت، كالشهيد الثاني[١] والمحقق الكركي[٢] والنراقي[٣] والنجفي[٤] وغيرهم، بل ادّعى الكركي الاتّفاق عليه، حيث قال: «اتّفق أصحابنا رضوان الله عليهم على أن الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل...»[٥]، وبين قائل بعدمها كالشيخ الأنصاري رحمه الله[٦] والسيد الخوئي رحمه الله[٧]، وحينئذ فيجوز اتخاذ أي نظام من أنظمة الحكم لا يتعارض مع الأحكام الشرعية؛ لعدم الدليل على لزوم العمل بنظام معين، والأصل الإباحة.

نعم، لا بدّ للجهاز الحاكم أياً كان شكله من الرجوع إلى الفقيه في كل قضية يشكّ في منافاتها لحكم من أحكام الشريعة، من باب رجوع الجاهل إلى العالم؛ لئلاّ يبتلى بمخالفة الأحكام الشرعية.

وكيفما كان، فالشهيد الصدر لا يعتقد بثبوت الولاية بمعنى الخلافة للفقيه في مرحلة تحرّر الأمة من سلطان الطاغوت وملكها أمر نفسها، بناء على ما أسّسه من أصل أوّلي من أن الخلافة حق الأمة. وأثبته بالآيات القرآنية الكريمة، حيث يصرح في كتاب خلافة الإنسان قائلاً: «وأما إذا حرّرت الأمة نفسها، فخطّ الخلافة ينتقل إليها، فهي

---

(١) روض الجنان: ٢٩٠.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٣٧٥؛ رسائل الكركي ١: ١٤٢ـ١٤٣.

(٣) عوائد الأيام: ٥٣٦.

(٤) جواهر الكلام ١٥: ٤٢، ٢١، ٣٩٥.

(٥) رسائل الكركي ١: ١٤٢.

(٦) المكاسب: ١٥٣.

(٧) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٤١٩؛ مصباح الفقاهة ٥: ٥٢.

التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمة بتطبيق أحكام الله وعلى أساس الركائز المتقدّمة للاستخلاف الربّاني»[١].

وكذا في اللمحة التمهيدية، حيث يقول: «إن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أُسندت ممارستها إلى الأمة، فالأُمة هي صاحبة الحقّ في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعينها الدستور. وهذا الحقّ حقّ استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى»[٢].

لكن، ربما توهّم البعض ذهاب الشهيد الصدر إلى ثبوت الولاية بمعنى الخلافة للفقيه، ولعلّه استفاد ذلك من بعض عباراته الموهمة في كتاب الـ«لمحة» مثلاً، حيث ذكر نيابة الفقيه العامة للإمامعليه السلام في أكثر من موضع منه[٣]، متمسكاً في بعضها بالتوقيع الشريف الذي رواه إسحاق بن يعقوب[٤].

لكن، وخلافاً للتصور المذكور، لم يكن الشهيد الصدر بصدد إثبات منصب الولاية بمعنى الخلافة والإدارة للفقيه بذلك. نعم، هو يرى ثبوت الولاية بمعنى الشهادة له، وقد صرّح بذلك عدّة مرّات:

١ـ فهو يقول في إحدى نقاط خلاصة الـ«لمحة»، بعد ذكره التوقيع الشريف: «فإنّ هذا النص يدلّ على أنّهم المرجع في كلّ الحوادث الواقعية بالقدر الذي يتّصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة؛ لأنّ الرجوع إليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة، يعطيهم الولاية بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة وحق الإشراف الكامل من هذه الزاوية»[٥].

٢ـ وفي أُخرى يقول: «الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء : ٥٣.

(٢) لمحة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة : ٢٣.

(٣) المصدر السابق : ٢٥ ، ٣٢.

(٤) المصدر السابق : ٣٢.

(٥) المصدر السابق : ٣٢ـ ٣٣.

حق ممارسة أُمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام»[1].

٣ ـ وفي نقطة ثالثة يقول: «فكرة أهل الحل والعقد التي طبقت في الحياة الإسلامية، والتي تؤدّي بتطويرها على النحو الذي ينسجم مع قاعدة الشورى وقاعدة الإشراف الدستوري من نائب الإمام إلى افتراض مجلس يمثل الأمة وينبثق عنها بالانتخاب»[2].

فهو يصرح بوضوح بأن الفقيه نائب الإمامعليه السلام في الإشراف والرقابة دون أن يكون له حق التصرف في أمور الأمة، ولا في تغيير تشريعاتها التي لا تتنافى مع الشريعة ومقاصدها.

وفي الحلقة الرابعة[3] صرّح الشهيد الصدر بذلك أيضاً، حيث قال: «وتميّز في هذه المرحلة [مرحلة غيبة الإمامعليه السلام] خط الشهادة عن خط الخلافة بعد أن كانا مندمجين في شخص النبي أو الإمام؛ وذلك لأن هذا الاندماج لا يصح إسلامياً إلاّ في حالة وجود فرد معصوم قادر على أن يمارس الخطّين معاً، وحين تخلو الساحة من فرد معصوم، فلا يمكن حصر الخطين في فرد واحد.

فخط الشهادة يتحمل مسؤوليته المرجع على أساس أن المرجعية امتداد للنبوة والإمامة على هذا الخط.

وهذه المسؤولية تفرض:

أولاً: أن يحافظ المرجع على الشريعة والرسالة، ويردّ عنها كيد الكائدين، وشبهات

---

(١) المصدر السابق : ٣٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) جاءت الحلقة الأولى من سلسلة (الإسلام يقود الحياة) تحت عنوان (لمحة تمهيديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة)، والثانية (صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي)، والثالثة (خطوط تفصيليّة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي)، والرابعة (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، والخامسة (منابع القدرة في الدولة الإسلاميّة)، والسادسة (الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي). (م)

الكافرين والفاسقين.

ثانياً: أن يكون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعي للأمة من الناحية الإسلامية، وتمتدّ مرجعيّته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلامي لا العناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحركة الزمنية أيضاً باعتباره هو الممثل الأعلى للإيديولوجية الإسلامية.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمة، وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح إسلامياً، وتزعزعت المبادئ العامة لخلافة الإنسان على الأرض... وأما خط الخلافة الذي كان الشهيد المعصوم يمارسه ... (فإذا) حرّرت الأمة نفسها فخط الخلافة ينتقل إليها، فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمة بتطبيق أحكام الله، وعلى أساس الركائز المتقدمة للاستخلاف الربّاني»[1].

ومن هنا، يتضح أن السيد الشهيد لا يرى للفقيه حق تولّي القيادة السياسية ولا الاجتماعية في الأمة، ولا هو مسؤول عن عملية تطبيق أحكام الله سبحانه فيها، وتشريع القوانين التي يحتاج إليها نظام الأمة، ممّا لم يرد فيها نصّ في كتاب أو سنّة، ولا دليل من إجماع أو عقل، فإن السلطتين التنفيذية والتشريعية يجب أن تنبثقان عن الأمة باعتبارهما حقاً خوّله الله تعالى إيّاها كما تقدم في الـ«لمحة».

غاية الأمر أنّ الفقيه قيّم وليّ على الأمة، بمعنى مشرف رقيب عليها من أن تزيغ وتنحرف وتضلّ عن الطريق بمخالفتها الأحكام الأولية والثانوية واتجاهات الشريعة، فيتدخل لإعادة الأمور إلى نصابها. وهذا أيضاً نوع من الولاية كما هو واضح.

فما أشكل عليه به بعض أساتذتنا[2]، من أن ممارسة الأمّة ملءَ منطقة الفراغ إنكارٌ لولاية الفقيه رأساً، غير صحيح.

---

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ٥١ ـ ٥١.

(٢) ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٤١.

نعم، السيد الصدر يرى ثبوت الولاية للفقيه على الأمة بمعنى ممارسته صلاحيات كلا الخطين، أعني خط الخلافة والشهادة معاً، ما دامت الأمة محكومة للطاغوت ومقصية عن حقّها في الخلافة، كما صرّح به نفسه في الحلقة الرابعة من حلقات (الإسلام يقود الحياة)، حيث قال: «وأما خط الخلافة الذي كان الشهيد المعصوم يمارسه، فما دامت الأمة محكومة للطاغوت ومقصية عن حقها في الخلافة العامة، فهذا الخط يمارسه المرجع، ويندمج الخطّان حينئذ ـ الخلافة والشهادة ـ في شخص المرجع»[1].

والملاحظ مما أفاده الشهيد الصدر بكلماته المتقدمة، ادعاؤه ثلاثة مناصب للفقيه:

الأول: التمثيل الأعلى للدولة.

الثاني: الإشراف والرقابة على حركة الأمة.

الثالث: الولاية العامة ـ خلافة وشهادة ـ على الأمة في زمان قصورها.

والظاهر أن مستند المنصبين الأول والثاني هو التوقيع الشريف الذي رواه إسحاق بن يعقوب، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك ممّا نقلناه من عبارة اللّمحة التمهيدية.

والتوقيع الشريف رواه الكليني عن إسحاق بن يعقوب، قال: «سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: أمّا ما سألتَ عنه أرشدك الله وثبتك... [إلى أن قال]: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله»[2].

لكنّ الفقهاء استدلوا به على الولاية، وقرّبوا الاستدلال بالتوقيع المذكور بأحد

---

(١) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء : ٥٣.

(٢) رواه الصدوق في كمال الدين ٢ : ٤٨٣ عن محمد بن محمد بن عصام الكليني، عن الكليني عن إسحاق بن يعقوب. وانظره أيضاً في : الوسائل ٢٧ : ١٤٠؛ بحار الأنوار ٢ : ٩٠ و٥٣ : ١٨٠. (م)

التقريبات التالية:

التقريب الأول: أن الظاهر من الحوادث مورد الإرجاع جميع الحوادث لا حوادث مخصوصة، وذلك للعموم المستفاد من لام الجنس الداخلة عليها، ومن الواقعة ما يقع لاحقاً لا سابقاً أو فعلاً من باب استعمال المشتق فيما يحصل منه التلبّس بالمبدأ فيما بعد، ومن رواة الحديث المرجوع إليهم الفقهاء، لا بما هم رواة ولا فقهاء، أمّا الأوّل، فلعدم الرواية فيما لم يقع، وأما الثاني، فلوضوح الرجوع فيه إليهم عند الشيعة ممّا لا يستدعي السؤال، فلم يبقَ إلاّ الرجوع إليهم بما هم ولاة. فالرواية أمرت المؤمنين تكليفاً بالرجوع إلى الفقيه بالمطابقة، وجعلت له الولاية وضعاً بالملازمة.

وهذا البيان يمكن أن يناقش فيه من جهتين:

الأُولى: إن كون اللام الداخلة على الحوادث لام الجنس غير معلوم، فلعلّها كانت لام عهد إلى حوادث وردت في سؤال السائل، ومع وجود مثل هذا الاحتمال فالرواية مجملة.

لكن هذه المناقشة مردودة باستبعاد إرادة ذلك منها؛ لتعارف الإجابة عن مثلها من قبل الإمام عليه السلام أو الإحالة على فقيه بعينه كما صنع في غيرها من الأسئلة، لا أن يحيلها على عموم الفقيه. فالظاهر أن السؤال عن عموم ما يقع من الحوادث في مستقبل الزمان بنحو ناسب إحالتها على عموم الفقيه.

الثانية: إن استظهار كون المرجوع إليهم الفقهاء بما هم ولاة غير متعيّن، إذ لعلّ السائل كان بصدد استبيان المرجع ـ في عصر غيبة الإمام عليه السلام ـ في مستحدثات المسائل ومستجدّات الأمور، ممّا لم يرد به نصّ خاص بعد، إذ كان الإمام عليه السلام هو الناهض ببيان أحكامها. والفقهاء عصرَ الحضور وإن كان يرجع إليهم لمعرفة الأحكام الشرعية، لكن بمقدار لا يتجاوز حدود النصّ، بحيث يكون الرجوع إليهم بما هم رواة أقرب منه بما هم فقهاء ومستنبطون، فإن وجود الإمام عليه السلام كان يغني عن إعمال النظر، وانتزاع القواعد الأصولية والفقهية، والخوض في حيثيات المسائل. ولذا صرّح غير واحد ممّن

كتب في تاريخ الفقه والفقهاء ومراحل الاجتهاد، بأن الاجتهاد المعروف لدينا اليوم إمّا لم يكن موجوداً في عصر الأئمة، أو كان بأبسط أشكاله[1].

وعليه، فربما أثار قرب وقوع الغيبة الكبرى للإمام عليه السلام قلقاً في نفس السائل حول من يجيب على المسائل المستجدة والأمور الحادثة فيها، فأرجعه الإمام إلى الفقهاء مرشداً بتعبيره رواة أحاديثنا إلى كفاية ما يحملونه من تراث روائي ضخم بهذا الفرض المهم.

فالإنصاف أن المناقشة في الاستدلال بهذه الفقرة في محلّها.

التقريب الثاني: تتميم الدليل السابق بالقول إنّ إطلاق التعليل الوارد في ذيل الفقرة بـ«إنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»، يثبت الحجية لهم في تمام ما الإمام فيه حجة حتى الأمور الولائية.

والجواب: إن التعليل المذكور لم يعلم استفادة الإطلاق منه لاتصاله بما يصلح لتقييده، فإنّ الحجية ليست من قبيل العلل الحقيقية أو الاعتبارية ذات المفهوم المحدّد، بل هي مفهوم اعتباري كلّي مشكّك تابع لجعل الجاعل سعةً وضيقاً وإطلاقاً وتقييداً، كإذن المالك في التصرف فيما يملكه، فإنه علّة لجواز التصرف فيه، لكن تحديد مورده يؤدّي مع اتصاله إلى تقييد علّته أيضاً بنحو يستكشف منه عدم إطلاقها أو إجمالها فيقتصر على القدر المتيقن وهو المورد المذكور، ومعه فلا يثبت بضم ذيل التوقيع إلى صدره تعميم للأمر بالرجوع في جميع الأمور حتى الولائية.

التقريب الثالث: تتميم الاستدلال المتقدم بالذيل المذكور بنحو آخر، كأن يقال: إنّ جعل الإمام عليه السلام الحجية للفقهاء من قبله يقتضي كونه حكماً ولائياً بنصبهم نواباً عنه فيما له من الصلاحيات. فإن الأمر بالرجوع إليهم لا يعدو أن يكون إرجاعاً لهم بما هم مبينون للأحكام الشرعية أو بما هم حاكمون: والأوّل لا يقتضي النصب من قبله، بل من قبل الله سبحانه مباشرة وبلا واسطة؛ لأنهم يؤدّون ذلك إليه فأمّا يكون ذلك جائزاً

---

(١) راجع مثلاً الشهيد في (المعالم الجديدة للأُصول) لدى حديثه عن تطوّر معنى (الاجتهاد). (م)

بحكم الله أو حراماً بخلاف الاحتمال الثاني، حيث إنهم يؤدون عنه عليه السلام فيما هو متروك له.

وهذا النحو من الاستدلال لا إشكال عليه، فهو تام على الظاهر.

لكن، قد يورد على الرواية المذكورة بضعف السند بإسحاق بن يعقوب، فإنه لم يوثق صريحاً في الروايات ولا في كتب الرجال.

وأجاب عن ذلك أُستاذنا السيد الحائري ـ أدام الله بقاءه ـ بالقول بأن الكليني روى التوقيع المذكور عن إسحاق بن يعقوب مباشرة، فروايته عنه مع ملاحظته أن التوقيع لم يكن يرد إلاّ على الخواصّ من أصحاب الأئمة عليهم السلام ـ لا تكون إلاّ عن معرفة الرجل وجلالته وإطلاع منه عليه إذ المحدّث عن توقيع ورد إليه ـ مع ملاحظة ما للتوقيع من خصوصية لا يكون إلاّ في أسمى مراتب الوثاقة، أو أحطّ درجات الخباثة والخيانة، واحتمال الجهالة فيه منتفٍ؛ لأن التوقيع لم يكن يرد إلاّ على الخواصّ من الأصحاب، ولو فرض ادعاؤه من مجهول طولب بإراءته من قبل المحدّثين.

وحينئذ فمن غير المعقول للمحدّث الكليني رحمه الله أن يروي التوقيع عن إسحاق ابن يعقوب ما لم يكن موثوقاً لديه، فإن روايته عن كذّاب أو مجهول دون التأكّد من صحّة ادّعائه بعيد غايته عن مثل الكليني رحمه الله.

ولنا على ما ذكره السيد الحائري ملاحظات:

الأُولى: إنّنا بحثنا في كتب الحديث ومنها الكافي، فوجدنا عدداً كبيراً من الروايات المتضمّنة لتواقيع وردت على بعض الأشخاص. ولاحظنا أن أكثر من روي عنهم ورود التوقيع عليهم من المجاهيل، وكثير ممن رواها أجلّة معروفون، فلو فرض وجود التزام من الرواة الأجلاّء بعدم الرواية عمّن أخبر بورود التوقيع عليه إلاّ إذا كان ثقة لزم ـ مضافاً إلى بُعد الالتزام بتوثيقهم حتى من قبل صاحب المبنى نفسه ـ بُعد كونهم ثقات في أنفسهم مع عدم ورود توثيقهم في كتب الرجال.

الثانية: إن ما ذكر من وجود خصوصية للتواقيع تميّزها عن سائر الروايات لم يثبت؛

لأن كثرة ورود الروايات المتضمنة لورود تواقيع على بعض من عاصر الأئمةعليهم السلام في كتب الحديث، وبلوغها هذا الكمّ الهائل مع اتّصاف أكثر رواتها بالجهالة، ينفي وجود الخصوصية المذكورة، فالظاهر على هذا أن الرواة كانوا يتعاملون مع التوقيع كالرواية بلا فرق بينهما.

الثالثة: إن جملة من التواقيع المذكورة سيقت لغرض خاص، كبيان وجود بعض الأئمةعليهم السلام ممن شك في تولّدهم أو إثبات الإمامة لهم عن طريق نقل الكرامات التي أظهروها. وهذا المقدار يكفي بإثباته تحقق التواتر الإجمالي الذي لا يعنى فيه بصحة سند الروايات المساقة لعموم تعلق الغرض بإثبات كل واقعة بخصوصها كي يتوقف في إسناد أدلتها.

ولهذا السبب نجد أكثر هذه التواقيع مرويّة في الكتب المؤلّفة لمحاججة الخصم في الإمامة، ككتاب الغيبة للطوسيرحمه الله، والاحتجاج للطبرسيرحمه الله، وإكمال الدين للصدوقرحمه الله، ودلائل الإمامة للطبري، وكشف الغمة للإربليرحمه الله وغيرها.

وعليه، فلا ينبغي التعويل كثيراً على مثل هذه الروايات خصوصاً التوقيع المبحوث عنه، باعتباره لم يرد في الكافي، وإنما هو نقلٌ نقله الشيخ الصدوقرحمه الله عنه في كتبهما المتقدمة غير المعدّة للفتوى الكاشف عن عدم الاعتماد عندهم عليه.

الرابعة: إن ما ادّعي من عدم ورود التواقيع الشريفة إلاّ على الخواص من ثقات أصحاب الأئمةعليهم السلام غير تامّ إذا لاحظنا وجود بعض الروايات الصحيحة التي جعلت الجواب عن الكتاب واجباً كوجوب ردّ السلام.

ففي الكافي عن عدّة من الأصحاب، عن أحمد بن محمد وسهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب ردّ السلام، والبادي بالسلام أولى بالله ورسوله»[1].

---

(١) أُصول الكافي ٢ : ٦٧٠.

والرواية مطلقة شاملة لعصر الغيبة الصغرى وغيرها، وللخواصّ والثقات وغيرهم. وزمان الغيبة الكبرى خارج تخصّصاً من جهة عدم وصول الكتاب إلى المكاتب كي يجب الجواب.

ومع وجود مثل هذه الرواية لا مجال للقول بأن التواقيع الشريفة لم تكن ترد إلاّ على خواصّ الثقات، إذ بموجبها يجب على الإمامعليه السلام الردّ على كل كتاب يرفع إليه. ولو فرضنا عدم التزام الفقهاء بمثل هذا الوجوب، فلا أقل من أن ردّ جواب الكتب هو مقتضى الخلق الإسلامي الرفيع الذي لا ريب يتحلّى الأئمةعليهم السلام به. نعم، ربما منعت من ذلك ظروف التقيّة، لكن لا مع غيبة الإمامعليه السلام فإنه لا خوف عليه حينئذ.

وعلى كل، فالظاهر أن المبنى المذكور غير تام، ومعه يسقط التوقيع عن الحجية.

لكنّ الشهيد الصدر يرى صحة واعتبار التوقيع المذكور، ولعل السبب ما ذكره السيد الحائري أو غيره، لكنّه يرى أيضاً أنّ الحجية التي أثبتها الإمامعليه السلام للفقهاء ثابتة لهم بما هم علماء للدين وحملة للشريعة، فتكون الحجية الثابتة لهم مقيّدة بها لو كان تدخلهم ونظرهم منبعثاً عن هذه الصفة لا مطلقاً.

إلاّ أن نصب الإمامعليه السلام رواة الحديث حجة من قبله على الناس، هل يلزم منه توليتهم منصب الشهادة والإشراف والرقابة على حركة الأمة وتطبيقها الأحكام الشرعية في الجانب التنفيذي، وملء منطقة الفراغ بقوانين تناسب مقتضيات العصر والزمان في الجانب التشريعي، كما ذهب إليه الشهيد الصدر؟! أم توليتهم المنصب المذكور مع جعل ملء منطقة الفراغ بيد الفقيه الشهيد المنصوب من قبل الإمامعليه السلام؟ أم يقتضي فوق ذلك بحيث يكون الفقيه منصوباً من قبل الإمامعليه السلام في كل ما يرتبط بالجماعة البشرية من أمور؟

الحقّ صحة ما ذهب إليه الشهيد الصدر في الجملة؛ لأنّ مقتضى آيات الاستخلاف للإنسان، وتوريث الأرض للعباد الصالحين، ثبوت حقّ التصرف ـ أعني السلطة التنفيذية ـ لهم من الله سبحانه، كما أنّ مقتضى آية الشورى وغيرها إناطة ما يتعلّق بهم

من أمور لهم.

وأمّا ملء منطقة الفراغ، فتارة تكون فيها توجد في مورده عناصر ثابتة مستنبطة من الكتاب والسنة من قبيل السياسة الخارجية والسياسة الاقتصادية، وأُخرى فيها لا توجد من قبيل قوانين المرور والأحوال المدنية وغيرها.

فالقسم الثاني ممّا لا إشكال في دخوله تحت عنوان ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، وخروجه عن صلاحيات الفقيه بالكامل.

وأما القسم الأول، فقد يقال بدخوله ضمن صلاحيات الولي باعتباره المطلع على العناصر الثابتة في الشريعة، فوضع العناصر المتحركة ضمنها ميسور له دون غيره.

لكنّ هذا غير صحيح، فإنّ ترك هذه المنطقة فراغاً من قبل الشارع، إنما هو مراعاة لمقتضيات الزمان وطبيعة العصر، مما هو مناط تشخيص العرف. ومن هنا، فإن هذا القسم من التشريع ينطوي على جانبين، جانب الثبات الذي يرتبط بالشارع المقدس، وجانب الحركية الذي لوحظ فيه مراعاته لمتطلبات العصر ويرتبط بالناس.

وعليه، فما نراه أن على الفقيه أن يرسم ويحدّد العناصر الثابتة المذكورة؛ ليتم سنّ القوانين والتشريعات في إطارها، ثم عرضها عليه مرّة أُخرى لملاحظة مدى تطابقها مع العناصر الثابتة المحدّدة أوّلاً، وهذا المعنى قد حققه سماحة ولي أمر المسلمين آية الله السيد الخامنئي دام ظله بعد التعديل الذي أدخله على مجلس تشخيص مصلحة النظام.

لكنّ الشهيد الصدر ! يرى كفاية أن تقوم الأمة بملء منطقة الفراغ بالقوانين المناسبة ضمن إطار مجلس الشورى ومجلس الحل والعقد بتعبير السيد الشهيد ! حتى في هذا القسم، ولعلّه ملاحظة لجانب الحركية من هذا القسم، ثم تعرض على الولي الفقيه، فإن وجدها ضمن إطار العناصر الثابتة للشريعة الإسلامية أقرّها، وإلاّ أعادها لتعاد صياغتها من جديد.

ومهما يكن، فالصورتان لا تعارض بينهما؛ لأن المهم تحقيق وقوع العناصر المتحركة ضمن العناصر الثابتة للشريعة مع إناطة جانب الحركية بالأمة أو من يمثلها، سواء كان

بتحديد العناصر الثابتة من قبل الفقيه قبل تشريعها من قبل مجلس الشورى ثم إقرارها، أو بملاحظة وقوعها كذلك بعد التشريع وإمضائها.

وكيفما كان، فالشهيد الصدر إن كان قائلاً بالولاية والنيابة، فإنما يقول بها فيما يخص الشريعة والحفاظ عليها وجعل الإمامعليه السلام له حجة يأتي في هذا السياق. وهو ما يستلزم أن يكون لرأيه حكومة على سائر القوانين والتشريعات والتطبيقات الجارية في البلاد؛ لوضوح أن ما دلّ على منح الأمة حق الخلافة والتشريع ضمن مبدأ الشورى غير مطلق، لتقييد الخلافة بعدم مخالفتها لأوامر المستخلف وأغراضه، والشورى بكونها في الأمور الراجعة لهم المستفاد من قوله ﴿وَأَمْرُهُمْ﴾، لا ما كان أمراً راجعاً لله سبحانه.

وتوهُّم أن عدم ممارسة الفقهاء التشريع أصلاً ولو في ملء منطقة الفراغ يؤدي إلى إنكار ولاية الفقيه رأساً[1]، غير صحيح؛ لوضوح أنّ السيد الصدر يثبت الإشراف وحق التدخّل للفقيه، وهو ما يحتاج إلى نصب من قبل الإمامعليه السلام أيضاً، ونصب الإمامعليه السلام الفقيه كحاملٍ للشريعة يتطلب وقوع الفقيه في موقع أعلى السلطات وتمتعه بحق الإشراف والرقابة على السلطتين التنفيذية والتشريعية، والتدخل حيث يتطلّب المقام ذلك.

وبذلك يثبت وفاء التوقيع المذكور بكلا المنصبين الأوّلين للفقيه.

وأمّا المنصب الثالث، وهو تولّي الفقيه نيابة عن الأمة جميع الأمور الثابتة لها زمان تحرّرها، فلعله لأدلة الأمور الحسبية التي يشكّل الفقيه القدر المتيقن ممن له القدرة على التصدي لها.

لكننا نرى بمقتضى الارتكاز المتشرّعي، وبمعونة روايات مثل: «الفقهاء أُمناء الرسل»[2]، و «الفقهاء حصون الإسلام»[3]، وغيرها. إن الفقيه لا يتمتع بمجرد

---

(١) ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٤١.

(٢) أُصول الكافي ١ : ٤٦. (م)

(٣) أُصول الكافي ١ : ٣٨. (م)

الإشراف والرقابة على سير الأمة لئلاّ تخرج عن الخط الذي رسمته الشريعة لها، بل يتمتع مضافاً إلى ذلك بمنصب المحافظ والأمين على الإسلام والشريعة، الذي يستشرف المستقبل ويحدد الأهداف والمقاصد، بل والوسائل أيضاً في حركة الأمة ومسيرتها عبر التاريخ.

ومن هنا، فإن ما رسمه السيد ولي أمر المسلمين من توسعة صلاحيات مجلس تشخيص مصلحة النظام، ليشمل رسمه السياسة العامة للبلاد تدخل ضمن ما قرّره الشارع من وظائف واختيارات للفقيه.

وبالملاك نفسه نرى ثبوت الولاية للفقيه في زمان قصور يد الأمة عن ممارسة حقّها في الحكم، فإنه أيضاً مسؤول عن تولّي كل الأمور الكفيلة بإيصال الأمة الإسلامية المعتقدة بالإسلام إلى مرحلة استلام السلطة من دون حاجة إلى الاستدلال بالأمور الحسبية.

وهكذا نثبت بالارتكاز المتشرعي الولاية للفقيه، بمعنى أنه الأمين الحفيظ على الإسلام، معزّزاً ذلك بسيرة فقهائنا الأعلام خلال المدّة الماضية منذ زمان الغيبة وإلى وقتنا الحاضر، حيث كانوا هم المدافعين عن حياض الإسلام وبيضته، والذابين عن حماه، والمتحملين أعباءه ومخاطره، والممارسين لجميع التصرفات المتوقف عليها ذلك.

هذا وللبحث في نظام الحكم برأي الشهيد الصدر تتمة، وقد آثرنا الوقوف عند هذا الحدّ، سائلين المولى الرحيم أن يوفق الإسلام والمسلمين لكل سبل الخير والصلاح، إنه نعم الموفق.

الفصل الثالث

قراءات في التاريخ السياسي الصفوي

الصيرورة المذهبية في إيران

إستراتيجية السلطة في العصر الصفوي

الشيخ محمد كاظم رحمتي

ترجمة: محمد عبدالرزاق

،Converting Persia: Religion and power in Saved Empire

،Rulatardi Abisaab

2004 XN + 244ISBN. 186064970X، New York،I. Btauris; London

الأعمال العلمية حول الهجرة العاملية في العصر الصفوي

لا شك أن العصر الصفوي واحدٌ من أبرز العصور الإسلامية في إيران، وتنبع أهميته من جهتين: الأولى بوصفه مرحلة استبدال مذهب التسنّن بالتشيع، والثانية وفرة المصادر التاريخية حوله، فعلى الرغم من طبع ونشر العديد من مؤلفات تلك الفترة إلاّ أنه لا يزال هناك كم ليس بالقليل من النسخ والمخطوطات التي باتت بحاجة إلى جهود كبيرة من أصحاب الشأن لإخراجها، ومع كثرة الدراسات حول التاريخ السياسي والاقتصادي للعصر الصفوي[1] إلاّ أن الاهتمام بالجانب الديني يعدّ من القضايا حديثة

---

(١) للوقوف على مجموع تلك الدراسات كاملةً ـ إلى حد ما ـ مع مصادرها عن العصر الصفوي، انظر: جهانبخش ثواقب، تاريخ نكاري عصر صفوية وشناخت منابع ومآخذ، شيراز ١٣٨٠ ش/ ٢٠٠١م.

العهد، ومن ذلك محاولات رسول جعفريان التي جُمعت مؤخراً في ثلاثة أجزاء بعنوان (صفوية در عرصه دين، فرهنك وسياست ـ قم ١٣٧٩. ش/ ٢٠٠٠م)[١].

ولعلّ إعراض الباحثين عن هذا الجانب عائد إلى عدم توفر معرفتهم بالمصادر الفقهية، والأهم من ذلك كون غالبية تلك المصادر مخطوطات يصعب التعامل معها. مع هذا كلّه نحن اليوم أمام نتاج وافر من التحقيق والتأليف في تاريخ ومتغيرات العصر الصفوي الدينية[٢].

ولعلّ مقال «هجرة علماء جبل عامل إلى إيران»، لآلبرت حوراني (١٩٩٣م) هو أوّل دراسة مختصّة على هذا الصعيد أثارت اهتمام المعنيين بالدراسات الصفوية[٣]. وقد باتت مسألة هجرة علماء جبل عامل إلى إيران في العصر الصفوي محوراً أساسياً لتسليط

---

(١) يمكن الاطلاع على قسم من المقالات المنشورة في هذا الكتاب في نتاجي المؤلف السابقين: دين وسياست در عصر صفوي، وعلل برافتادن صفوية.

(٢) وإليك أبرز تلك الكتب:

Albert Hourani، Frorom Jabal Amil to Persia، Bsoas، 1986، pp.133 140; Andrew J.New mon، the Myth of the elerical Migration to safavid Iran: Arab shii opposition to Ali ol- karaki and safwid shiism''، Die Weltdes Islams 33 (1993)، pp.112; Devin J.Stewart، "Noteson the Migration of Amili Scholars to safavid Iran" Journal of Neer Eastern Stadies، 55 (1996)، pp 81-103; Rulajurdi Abisaab، "The ulama of Jabl Amil in safarid Iran، 1501-1136: marginality migration and social change"، Iran Studies، 27 (1995)، pp.103 – 122.

آلبرت حوراني، «مهاجرت علماى شيعة از جبل عامل به إيران»، كيهان فرهنكي، ترجمة مرتضى أسعدي، السنة الثالثة، العدد ٨، آبان ١٤٦٥، ص١٣ ـ ١٦؛ دون، جي ستوارت، «نكاتي درباه مهاجرت فقهاي عاملي به إيران در عهد صفوية» كتاب ماه دين، ترجمة محمد كاظم رحمتي، العدد / ن ٥٦ ـ ٥٧ (خرداد ـ تير (١٣٨١ش) ٨٢ ـ ٩٩؛ ديو لاجوردي أبيساب، «علماي جبل عامل در دولت صفوية، نقش حاشيه أي يا مهاجرت وتحول إجتماعي»، حكومت إسلامي، ترجمة مصطفى فضائلي، السنة الثالثة، العدد الأول، ربيع ١٣٧٧ ش، ص٢٠٨ ـ ٢٤٠ وقد حذفت جوانب من أصل المقال في هذه الترجمة.

(٣) A.Hounani، "From Jabal' Amil to Persia، Bulletin of the school "of oriental and Afnican Studies 49، 1986، pp.133 -140.

الضوء على بلورة وانتشار التشيع آنذاك. ويظهر أن مجهود (علي مروة) في كتابه: التشيع بين جبل عامل وإيران (لندن، ١٩٨٧م) هو أول كتاب تناول ـ بشكل مستقل ـ هجرة علماء جبل عامل إلى إيران والكشف عن دورها في التحولات الدينية التي شهدها العصر الصفوي، وهنا تكمن أهمية هذا المصدر، أما من حيث المحتوى والمضمون فلم يكن بالمستوى المطلوب.

أما أهم دراسة أجريت حول هجرة علماء جبل عامل إلى إيران، فهي بلا شك كتاب (الهجرة العاملية إلى إيران في عصر الصفوية) ـ بيروت، دار الروضة، ١٤١٠هـ للكاتب والعالم اللبناني السيد جعفر المهاجر، وقد ظلّت بصمات كتابه تتجلى تباعاً في المؤلّفات اللاحقة[1].

وفي إيران أيضاً، اتخذ عنوان الهجرة ـ حسب معلوماتي ـ موضوعاً لرسالتين في الماجستير: إحداهما لمحمد علي رازنهان، والأُخرى لمهدي فرهاني منفرد. وقد نشرت

(١) على الرغم من قيمة الكتاب العلمية ومجهود السيد المهاجر في ذلك، إلاّ أن مضمون الكتاب لم يخضع لدراسة فاحصة، ولسنا هنا بهذا الصدد إنّما للتنبيه على ذلك وحسب. وقد ختم المؤلف كتابه بفهرسة بأسماء الفقهاء المهاجرين إلى إيران لم تخلُ من بعض الأخطاء كتكرار الكاتب بعض الشخصيات لعدم اطلاعه بحيثياتها، أمثال السيد حسين بن حسن بن جعفر الكركي (١٠٠١هـ) حفيد المحقق الكركي (المهاجر، ص٢٤٥)؛ حيث عرفه أولاً باسم السيد حسين بن حسن الكركي المقيم في إصفهان، وأنه قلّد منصب الصدر في عهد ثلاثة ملوك صفويين، ثم ذكر بعد ذلك اسم أمير السيد حسين بن حسن الكركي على أنه فقيه آخر من المهاجرين، وذكر أيضاً آخرين لا ينطبق عليهم مفهوم الهجرة العاملية إنما هم عامليون بالنسبة فقط، من قبيل حفيد الحسين بن عبدالصمد الحارثي (٩٨٤هـ) أعني الحسين بن عبد الصمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثي فهو ووالده من مواليد إيران (٢٤٦، ٢٥٣) وليس من الصواب عده في العلماء المهاجرين. وهكذا بالنسبة لآل الأعرجي المنتسبين للمحقق الكركي عن طريق المصاهرة (أحفاده لابنته)، أعني أبناء مير حسين الكركي وكلهم من مواليد إيران أيضاً. باستثناء مير حسين الكركي فرحلته من جبل عامل معلومة لدى الجميع (أقام في أردبيل)، إبان حكم طهماسب. إذاً لابدّ من إجراء بعض التعديلات على هذه الإحصائيات. هذا وكان السيد فرهاني (ص٩٤) وصفت كل (ص١٤٧ ـ ١٤٨) قد نقلا عن المهاجر تلك المعلومات دون التنبه إلى قسمها.

دراسة فرهاني منفرد تحت عنوان (مهاجرت علماى شيعة از جبل عامل به إيران در عصر صفوية)، في منشورات أمير كبير، طهران، ١٣٧٧ش/ ١٩٩٨م.

أما على صعيد دراسات المستشرقين، فقد اعتنت هي الأُخرى بهذا الموضوع عقب صدور مقال آلبرت حوراني؛ فبدأها (أندرو نيومن) في رسالة تخرّجه المفصلة حول نزاع الإخباريين والأصوليين في الفكر الإمامي، فأفرد باباً خاصاً لذلك النزاع في العصر الصفوي، واستعرض من خلاله قضية هجرة علماء جبل عامل إلى إيران. وفي مقال مستوحى من الرسالة ذاتها اعتبر الكاتب المحقق الكركي (٩٤٠هـ) واحداً من أبرز فقهاء جبل عامل الوافدين على إيران. ثم جاء من بعده (دون ستوارت) ووجّه له نقوداً على بعض آرائه في معرض دراسته لموضوع تبلور الفقه الإمامي ودور هجرة فقهاء جبل عامل إلى إيران في ذلك، وأردف تباعاً نقوداً أُخرى في بعض المقالات المنشورة.

يضاف إلى ذلك أحدث دراسة صادرة في هذا المجال وهي أطروحة الدكتوراه للسيدة (رولا جوردي أبيساب)، من منشورات تايوريس، وهي الأطروحة التي ستكون محور بحثنا الحالي.

الفصل الأول: تبلور العلاقة الصفوية بالفقهاء

يبدأ فصل الكتاب الأول بعد مقدمة قصيرة (ص١ ـ ٥) بعنوان الفقهاء وملوك الصفوية: عصر الصفوية وهجرة الفقهاء العرب (ص٧ ـ ٣٠) مستعرضاً مراحل تأسيس الدولة الصفوية ودور الشاه إسماعيل الأوّل (٩٠٧ ـ ٩٣٠م) هـ في هذا الباب (ص٧ ـ ١٥).

لقد اتبعت الكاتبة الترتيب التاريخي للأحداث ومن خلاله رصدت حياة وأدوار أهم فقهاء ذلك العصر؛ فشرعت في الفصل الأول بالحديث عن المحقق الكركي واصفةً إياه بمخترع الشيعة، وهو اللقب الذي أطلقه مناوئو التشيع[1]. والكركي هو

(١) يعدّ كتاب محمد الحسون (حياة المحقق الكركي وآثاره) (قم ١٤٢٣) أشمل تحقيق وأهم مصدر

أول الوافدين من جبل عامل على الدولة الصفوية في بداية ظهورها، ولد في (كرك نوح) بقرب بعلبك في بيت عرف بالعلم والفقاهة، وبدأ درسه على ابن خاتون العاملي وعلي بن هلال الجزائري (٩٠٩ أو ٩١٥هـ)، بالإضافة إلى جملة من علماء أهل السنّة في مصر والشام والعراق.

تقول الكاتبة: «كان الكركي تواقاً للدخول في بلاط إسماعيل الأوّل، وهو في ذلك من القلّة القليلة بين علماء جبل عامل المهاجرين إلى إيران، ذلك أن غالبية علماء الشيعة ـ لاسيما في العراق ـ كانت ترفض التعامل مع الشاه إسماعيل الأول، حتّى وإن ادّعى كونه من أحفاد الإمام الكاظم عليه السلام» (ص١٥). وتعلّل ذلك للرؤية السياسية لدى علماء الشيعة والرافضة للاعتراف بكل حكم أو نظام سياسي لأن ذلك من مختصات إمام العصر المغتصبة، وهذا كلام صحيح إلاّ أن المؤآخذ عليها هو قولها بمخالفة علماء الشيعة في المناطق الأُخرى كالعراق للتعاون مع الدولة الصفوية، في حين لم يكن هناك عالم بارز في العراق سوى الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي (بعد٩٤٤هـ). ثم إن مسألة التعاون مع السلطة في زمن الغيبة لم يكن متفقاً عليها بين سائر العلماء العامليين، بل كان منهم من يعارض ذلك أيضاً ويرفض الاتصال بالدولة الصفوية[١].

وقد جاء حديث الكاتبة عن حياة المحقق الكركي السياسية (ص١٦ ـ ٢٠) مماثلاً لما تناقلته الكتب الأُخرى من الإشارة إلى أوّل لقاء جمع بين المحقق والشاه إسماعيل الأوّل في مدينة إصفهان[٢]، وعلى الصعيد الفقهي تناولت الكاتبة جملة من آراء المحقق الفقهية

حول حياة هذا الفقيه الكبير. ويقع الكتاب في اثني عشر جزءاً شرح المؤلف في الأوّل منها تفاصيل حياة المحقق السياسية، وفي الثاني دراسة فاحصة في مؤلفاته، أما الأجزاء الأُخرى فقد نشر فيها الحسون آثار المحقق وكتبه.

(١) راجع في موقف المحقق من الدولة الصفوية: محمد الحسون، في حياة المحقق وآثاره ١: ٤٨٢ ـ ٤٨٨)؛ حيث يذكر الحسون أن المحقق اعتبر الملك الصفوي في رسالته (الخراجية) واحداً من سلاطين الجور.

(٢) أُنظر: علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية (بيروت ـ باريس ١٩٧٧،

كرأيه في صلاة الجمعة ووجوبها التخييري (ص٢٠ ـ ٢٢)[١] ومشروعية الخراج (ص٢٢ ـ ٢٤)[٢] بالإضافة إلى موقفه من التصوف وكتابه المفقود (مطاعن المجرمية في رد الصوفية) (ص٢٤ ـ ٢٦)[٣]. وله أيضاً بحث مختصر في موضوع السبّ يضاف إلى

أوفسيت قم ١٤٠٩هـ): ٢٥٦ ـ ٢٦٢. وجاءت غالبية استنتاجات الجابري متهوّرة، استند فيها على كتابات كامل مصطفى الشيبي. ومن ذلك إدعاؤه معارضة أكثر العلماء الشيعة للكركي (ص٢٥٧) في اتجاهاته الفقهية والسياسية. أما القطيفي الذي له بعض المعارضات على آراء المحقق الفقهية، فهو لا يرقى لمستوى المحقق وليس من طبقته العلمية، وأخفق الجابري كثيراً عندما أفرط في الثناء على علميته ومكانته. وفي معرض حديثه عن آراء الكركي كتب يقول: (ص٢٥٨ ـ ٢٥٩) «ويبدو أن الشيخ الكركي على رأي الشيبي قد أفرط في تأييد مستحدثات الدولة الصفوية بحيث وافق على أمور لا تجوز في الشرع الموافقة عليها، كلها أو بعضها» (ص٢٥٨)، وواضح للعيان أن الجابري لا يمتلك خلفية عن الفقه الإمامي، فما اعتبره مستحدثاً عند الكركي هو مما قال به السابقون لزمنه. وتكفينا مجرد المقارنة بين آرائه وآراء العلامة الحلي للتثبت من مستوى اطلاع الجابري على فقه الشيعة.

نعم، نحن لا نعدم أن للكركي آراءً خاصّة به، لكنها لم تأت تقرباً للدولة الصفوية وإرضاء لها. من قبيل قوله بجواز السجود على المفخور من التراب، أو تجويز تعظيم الشاه والأمراء إذا كان بنية الاحترام وحسب.

ولمراجعة المسألة الأولى، أُنظر رسالة المحقق «السجود على التربة المشوية» المنشورة ضمن كتاب (حياة المحقق الكركي وآثاره) ٤: ٢٢٣ ـ ٢٤٤. ويذكر الحسون أن القطيفي خالف المحقق في هذه المسألة. ولمحمد باقر المجلسي تعليق لافت حول سبب نزاع القطيفي مع المحقق الكركي، فانظر: الأفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج١، في ترجمة إبراهيم بن سليمان القطيفي.

(١) للاطلاع على البحوث الفقهية حول صلاة الجمعة في العصر الصفوي والرسالة المدونة في هذا الباب أُنظر: رسول جعفريان، نماز جمعة در دوره صفوي؛ صفوية در عرصة دين فرهنك وسياست ١: ٢٥١ ـ ٣٣٣.

(٢) للاطلاع على هذا الموضوع وسائر الرسائل المدونة في هذا الباب أُنظر: رسول جعفريان، «زيده منابع فكر وفقه سياسي در دورة صفويه»؛ صفوية در عرصه دين فرهنك وسياست ١: ١٦٤ ـ ١٨٣.

(٣) للتحقيق في نزاعات المتصوفة والفقهاء إبان العصر الصفوي أُنظر: رسول جعفريان، «رويا

كتابه في هذا الباب أعني (نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت)[1] (ص٢٦ ـ ٢٧).

كان من أهم المواضيع التي تناولتها (أبيساب) ترجمة الكتب الدينية إلى اللغة الفارسية ـ سواء في الفقه والتفسير أو الحديث والكلام ... ـ وهنا تكمن حلقة الوصل بين فقهاء جبل عامل والمجتمع الفارسي في الدولة الصفوية. فكما ذكرت الكاتبة (ص٢٧) لم يكن العلماء المهاجرون ـ وعلى رأسهم الثلاثة الأبرز في نصف القرن الأول من عمر الدولة: المحقق الكركي، وعلي بن هلال المعروف بمنشار الكركي (٩٨٤هـ)، وحسين بن عبدالصمد الحارثي (٩٨٤هـ) ـ على معرفة باللغة الفارسية تمكّنهم من تأليف الكتب بها، بل كان ذلك يقع على عاتق تلامذتهم الإيرانيين[2]. وذكرت الكاتبة كتاب ألفية الشهيد الأول أنموذجاً للكتب المنقولة إلى الفارسية، وهو من أبرز الكتب المتداولة في تلك الفترة، وذكرت أيضاً علي بن حسن الزواري (حي في ٩٤٧هـ) بوصفه أحد ألمع المترجمين، وهو من تلامذة المحقق الكركي، حيث قام بترجمة العديد من المؤلّفات العربية[3].

رويي فقيهان وصوفيان در دوره صفوي؛ صفوية در عرصه دين، فرهنك وسياست ٢: ٥١٥ ـ ٦٠٤. وقد أثبت جعفريان في هذا الجزء رسالة «أصول فصول التوضيح» وهي مناظرة بين محمد تقي المجلسي. (١٠٧٠هـ) وملا محمد طاهر القمي (ج٢، ص٦٠٥ ـ ٦٥٨).

(١) لهذا الكتاب أكثر من طبعة، كان آخرها ضمن مجموعة محمد الحسون، حياة المحقق الكركي وآثاره ٥: ٣٢٩ وما بعدها. وللكركي رسالة أُخرى عنوانها: تعيين المخالفين لأمير المؤمنين، لم تذكرها السيدة أبيساب. وقد ورد نصّ الرسالة في كتاب الحسون أيضاً ج٥: ٣١٧ ـ ٣٢٧.

(٢) ومن ذلك رسالة «أنيس التوابين» الفقهية لتلميذ المحقق الكركي (حافظ الكاشاني) كتبها بالفارسية وفقاً لآراء أستاذه الفقهية. وللاطلاع على نصها راجع: حياة المحقق الكركي وآثاره ٦: ٤٦٣ ـ ٤٩٦.

(٣) تجد الاحصائية الكاملة لتلامذة المحقق الكركي في: حياة المحقق الكركي وآثاره ٢: ١٢١ ـ ١٦٢؛ وفيما يخصّ ظاهرة ترجمة النصوص العربية إلى الفارسية في العصر الصفوي انظر: رسول جعفريان، جنبش ترجمة متون ديني به پارسي ونقض آن در ترويج تشيع در دوره صفوي؛ صفوية

الفصل الثاني: «المجتهدون، سلطة مطلقة»

وهو في حقيقته عبارة عن قراءة تحليلية لحياة الحسين بن عبدالصمد الحارثي. بعد استعراض موجز ورصين لحياة هذا العالم العاملي (ص٣٢ ـ ٣٣) أيضاً تتناول الكاتبة ـ بالبحث والتحليل ـ رسالة الحارثي المختصرة «مناظرة مع بعض علماء حلب في الإمامة» وهذا العنوان حسب النسخة المتوفرة في مكتبة المرعشي النجفي ضمن المجموعة (١١٦١)، (ص٣٢ ـ ٣٥) وكان موضوع الرسالة الأصلي عبارة عن نقاش دار بين الحارثي وأحد علماء دمشق ٩٥١هـ حول مسألة التولي والتبري، وقد نشرت قضا جاب نقداً رائعاً عليها قبل عدة سنين لم تطلّع عليه الكاتبة. بعد ذلك يصل الدور لرسالة أُخرى للحارثي هي (مسألتان) (ص٣٥ ـ ٣٧) فتنال ما نالته سابقتها من تحليل وملاحظات هامة، وسبق أن شرح (دون ستوارت) في بحث علمي قيّم رسالة للحارثي بعنوان «العقد الحسيني» كاشفاً عن مسائلها الدقيقة، وفي الرسالة نقود على المحقق الكركي، وعالم شاب معاصر هو مير حسين بن حسن الكركي (١٠٠١هـ)، وهو حفيد المحقق لابنته.

وقد ضمنت السيدة أبيساب حديثها عن آثار الحارثي الفقهية ردوده على بعض آراء المحقق الكركي (ص٣٥ ـ ٣٧). فمثلاً يخالف الحارثي رأي المحقق في نوعية وجوب صلاة الجمعة وقال بتعيّنه، وفي مسألة تعيين قبلة أهل العراق وخراسان كتب أكثر من رسالة يناقش فيها ما ذهب إليه المحقّق.

وتعد رسالة «العقد الحسيني» من رسائل الحارثي المهمة، حيث تشير غالبية المصادر ـ وكما هو رأي الكاتبة أيضاً ـ إلى أن الحارثي كتبها محاولةً منه في معالجة اضطرابات الشاه طهماسب النفسية. وقد استعرضت الكاتبة الجانب الفقهي للرسالة (ص٣٩ ـ ٤١) وهو ما تناوله بشكل مفصل (ستوارت) في مقال ذكرناه آنفاً[1].

در عرصة دين فرهنك وسياست ٣: ١٠٩٧.

(١) لهذه الرسالة أهمية بالغة في درك العلل الحقيقية لامتعاض الحارثي من الدولة الصفوية وهجرته

وتستعرض الكاتبة في خاتمة حديثها عن الحارثي المناصب الحكومية التي شغلها بعد عزله من منصب شيخ الإسلام في قزوين حوالي (٩٧٠هـ)، متتبعةً في السياق ذاته المعلومات المتوفرة حول حياته من عام ٩٧٠ وحتى وفاته عام ٩٨٤ (ص٣٩ ـ ٤١).

ملابسات سعي الشاه إسماعيل الثاني لإحياء التسنّن في إيران

بعد ذلك، يدخل هذا الفصل موضوعه التالي: الأحداث السياسية التي أعقبت موت الشاه طهماسب (٩٨٤هـ)، ومجيء إسماعيل الثاني (٩٨٤ ـ ٩٨٥هـ)، تحت عنوان سياسة الشاه إسماعيل في إحياء التسنّن وموقف علماء جبل عامل تجاهها (٤١ ـ ٥٢)، وكثيراً ما يحظى عهد حكم إسماعيل الثاني وأحداث عصره باهتمام المؤرخين والباحثين؛ وذلك لتسليط الضوء على فكرة هذا الملك في إحياء مذهب التسنّن والبحث عن دلائل أو مبرّرات لمثل هذه المبادرة الغريبة. ويذكر أن إسماعيل الثاني كان قد وصل إلى الحكم بعد نزاع طويل بين أفراد الأسرة المالكة بعيد موت الشاه طهماسب، وتشير الكاتبة إشارة عابرة لبعض التعليلات منها: إن إدمان الشاه إسماعيل على المخدرات إبان اعتقاله في سجن «قهقهة» كان قد أفسد عليه عقله ليتخذ مثل تلك القرارات، وأضاف آخرون إلى ذلك وضعه النفسي الناجم عن مدّة اعتقاله الطويلة، ومعارضاته لسياسات والده في نشر التشيع (ص٤١). لكنّ واقع الأمر ـ كما تقول الكاتبة ـ أن هذه التعليلات لا تنهض بتبرير وتسويغ أعمال الشاه إسماعيل الثاني.

وتعلّل الكاتبة ـ نقلاً عن (رمرو) ـ ذلك بسعي الملك للحدّ من النفوذ المتنامي لعلماء الشيعة، ثم تذكر لذلك دليلين (ص٤٢): أحدهما سياسات إسماعيل الثاني في التقرب من الدولة العثمانية اقتصادياً وسياسياً، والآخر معارضة بعض قادة القزلباش لسياسات الشاه الاقتصادية، الأمر الذي قادهم إلى تحريض العلماء ضدّه، من هنا كان يتخذ قادة القزلباش

في أواخر حياته إلى البحرين، وقد علل الجابري ـ نقلاً عن علي الوردي ـ تلك الرحلة برغبة الحارثي في الزهد والتصوف، بعد أن اتهمه بالازدواجية، فانظر: الفكر السلفي: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

والعلماء سياسة اعتدال الشاه إسماعيل تجاه أهل السنّة ذريعةً لتوجيه انتقادهم له.

وعن تقييمها للأخبار الواردة عن عهد الشاه إسماعيل الثاني كتبت تقول: «حتّى تلك الأخبار التي وصلتنا عن مؤرخي البلاط لم تخلُ من الانحياز والتحريف فيما يخصّ سبب وفاة إسماعيل الثاني وطبيعة حكمه، حيث كان من الضروري أن تدوّن الأخبار حسب أهواء الحكّام الجدد وبأمرهم تصدر الوثائق الرسمية عن حياة ووفاة إسماعيل الثاني» (ص٤٢) وتستدل الكاتبة على نظريتها هذه بانعدام الدليل الواضح لرغبة إسماعيل الثاني في إحياء مذهب التسنّن، وترى أن مساعيه تلك لا تعدو كونها محاولات للإصلاح في التشيع، وتحقيقاً لذلك كان يستعين بجملة[١] من علماء السنّة في إيران كمير مخدوم الشريفي[٢].

ولا شك أن الشاه إسماعيل الثاني كان يفتقد الثقة الكافية في بعض أعضاء القزلباش لا سيما أمراء استاجلو، نظراً لمحاولاتهم السابقة في تنصيب أخيه حيدر ميرزا. كذلك يستبعد أن تكون محاولات إسماعيل الثاني مجرد إصلاح في التشيع وتقريبه من التسنّن،

---

(١) ومن أبرز تلك المصادر التي لم تذكرها الكاتبة في بحثها عن عصر الشاه إسماعيل الثاني (تراجم الأعيان من أبناء الزمان) للحسن بن محمد البوريني (٩٦٣ ـ ١٠٢٤هـ)، وقد تضمن الكتاب تراجم لعلماء السنّة الساكنين في الشام إبان الحكم الصفوي، وفي هذه التراجم معلومات مهمة ونادرة أحياناً حول أولئك العلماء المهاجرين إلى تلك البلاد. وقد نشر صلاح الدين المنجد الكتاب في جزئين (دمشق، ١٩٥٩ ـ ١٩٦٣م). وكان ممّن وردت لهم تراجم في الكتاب: مير مخدوم الشريفي (ج٢، ص٥٢ ـ ٥٦)، والشاه إسماعيل الثاني (ج٢، ص٥٧ ـ ٦٠)، وخان أحمد الجيلاني (ج١، ص١٥٦ ـ ١٥٨)، والسيد شرف الدين الحسني ـ من أشراف السنّة ـ (ج٢، ص٢٣٧). أيضاً يروي لنا الكتاب أشعاراً بالفارسية لجملة من الشعراء المقيمين في الشام، كذلك ثمة تقرير للبوريني حول ملابسات موضوع بايزيد ابن السلطان سليمان القانوني الذي فرَّ إلى إيران في زمن الشاه طهماسب (ج٢، ص١٦٧ ـ ١٦٩ ، ١٧١ ـ ١٧٥)، مع ذكر أقوال أحد مرافقيه الفارين إلى الشام (ج١، ٢٣٤ ـ ٢٣٨).

(٢) لقراءة هذا الموضوع من منظار أهل السنّة في تلك الحقبة راجع: نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة ٣: ١٣٥ ـ ١٣٦، تحقيق: جبرئيل سليمان جبود (بيروت، ١٩٧٩)، وهو مصدر لم ترجع إليه الكاتبة في بحثها للموضوع.

بل إن تقريبه لمير مخدوم الشريفي ومساعيه في خلق طبقة متنفّذة من علماء السنّة ودعم أهل السنة في قزوين، ذلك كلّه جاء إحياءً لمذهب التسنّن.

ثم عرجت الكاتبة للحديث عن مير مخدوم الشريفي (ص٤٣ ـ ٤٥)؛ حيث كان الشخصية الأبرز في التحولات السياسية إبان حكم الشاه إسماعيل الثاني، على قصر مدته. ومير مخدوم هو حفيد قاضي جهان السيفي الحسيني القزويني (٩٧٤هـ)، الوزير الأعظم في عهد الشاه طهماسب، وكان يعتبر نسبه متصلاً بالسيد شريف الجرجاني (٨٢٤هـ)، وقد أثبت مير مخدوم معلومات مهمة عن عهد إسماعيل الثاني في كتابه: النواقض في الردّ على الروافض، وإن كان ينبغي التشكيك في بعض إدعاءاته من قبيل تأثيره الواسع على الملك.

وتختم الكاتبة هذا الفصل من كتابها بنقل معارضات مير حسين الكركي لسياسات إسماعيل الثاني في دعم التسنّن (ص٤٥ ـ ٤٨)، وأخبار مقتله وتتويج محمد خدا بنده (ص٤٨ ـ ٥٢).

الفصل الثالث: الحياة الدينية في العصر الصفوي

بعد إلقاء نظرة سريعة على مسار تتويج الشاه عباس وسياساته في تأسيس جيشه الجديد تقليلاً لدور القزلباش، تدخل الكاتبة في صلب الحديث عن الحياة الدينية في ذلك العصر، فترصد تأثير الازدهار الاقتصادي والسياسي في هذه الحقبة على البعد الديني.

كان من جملة نشاطات علماء جبل عامل الأوائل ـ كالمحقق الكركي والشيخ الحارثي ـ تنشئة جيل جديد من علماء الشيعة الإيرانيين، الأمر الذي بدت ملامحه تتجلّى في عهد الشاه عباس من خلال أبرز النشاطات الفكرية آنذاك، وهو تدوين الشروح المختلفة على الكتب الأربعة: (الكافي، من لا يحضره الفقيه، تهذيب الأحكام، الاستبصار) وهو ما برع فيه العلماء العامليون أيضاً. وكان الحسين بن عبدالصمد

الحارثي قد ألف في عهد الشاه طهماسب كتاب: وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، وهو من أهم مصادر دراية الحديث في العصر الصفوي. هذا بالإضافة إلى جهود الحارثي في نشر آثار الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) الأمر الذي كان له تأثير كبير على دراسة نصوص الأحاديث والاهتمام بها. أما في عهد الشاه عباس فكان الشيخ البهائي والميرداماد في طليعة العلماء العامليين الذين كتبوا شروحاً على الكتب الأربعة، مضافاً لمجاميع أُخرى في علم الحديث والدراية، ويعتبر عمل البهائي والميرداماد من أهم الأعمال في حركة التأليف والشرح في مجال الحديث. على أن الشيخ البهائي كان الأكثر دوراً وتأثيراً، حيث خرّج العديد من الطلاب والباحثين في هذا المجال.

وتذكر الكاتبة (ص٥٩) أن عصر الشاه عباس شهد تدوين أول رسالة في النزاع بين الإخباريين والأصوليين من قبل العالم العاملي الحسين بن شهاب الدين الكركي (١٠٧٦هـ/ ١٦٥٦م) وعنوانها «هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار» أيضاً تحدثت الكاتبة في مقدمة الفصل عن الشيخ البهائي وسيرته الذاتية (ص٥٩ ـ ٦١).

لقد وفر حكم الشاه عباس ـ بدليل توجهاته وأهدافه ـ المساحة الكافية لكي يمارس العلماء دورهم في المجال الفكري والاجتماعي، من هنا تنطلق الكاتبة لتصف ذلك بسياسة استقطاب الشاه عباس للوسط الديني (٦١ ـ ٦٨)، مستعرضةً في السياق ذاته أدوار الفقهاء السياسية في حلّ النزاعات الداخلية عندما كان الشاه عباس يرسلهم لمختلف المناطق في دولته، أو آرائهم الفقهية كطهارة ذبيحة أهل الكتاب، وردودهم على كتابات المبشرين المسيحيين في إيران.

وتعكس منظومة البهائي «موش وكربه» الاتجاه المنتقد لأداء الحكومة (ص٦٨ ـ ٧٠)، وكثيراً ما أثار اهتمام الباحثين هذا الموقف السلبي للبهائي تجاه مسألة الانخراط في الشأن السياسي.

ويتناول هذا الفصل أيضاً علماً آخر هو الفيلسوف والفقيه ميرداماد (١٠٤١هـ ـ ١٦٣٢م) (ص٧١ ـ ٧٢)، وهو حفيد المحقق الكركي لابنته التي تزوّج بها مير شمس

الدين محمد الاسترآبادي، وقد ذكرت الكاتبة نبذة عن حياته ونظرياته الفكرية وآرائه الفلسفية (ص٧٢ ـ ٧٩).

لقد أنتجت المواجهة بين علماء المسلمين والمبشرين المسيحيين في عهد الشاه عباس مجموعة كبيرة من الكتب والرسائل[1]. وكان أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي (١٠٥٤هـ/ ١٦٤٤م) أبرز المتصدّين لهذه الحركة؛ حيث كان له كتابان في هذا الباب، كتب الأول منهما في (١٠٣٠هـ/ ١٦٢٠م) والثاني في (١٠٣٢هـ/ ١٦٢٢م)، وجاء الكتابان ردّاً على المبشر المسيحي الشهير (جيرو خاوير) (Jeroe yavier) في لاهور عندما قدّم كتابه (مرآة الحق) هديةً لجهانكيرز وتضمن ـ مضافاً للدفاع عن المسيحية ومعتقداتها ـ انتقادات لآراء المسلمين في المسيحية. وكان (خاوير) قد نشر سابقاً كتابين هما: قصة المسيح وقصة القديس (Saint Pierre)، بأساليب مبسطة شرح فيهما معتقدات المسيحيين. وترى الكاتبة أن لمؤلفات أحمد العلوي مزية أُخرى هي التوجيه الفكري للشعب في مواجهة البرتغاليين. ويشير العلوي في مقدمة كتابه الأهم (مصقل الصفا) إلى رؤياه في المنام وأمر إمام العصر له بتأليف الكتاب، متطرّقاً لبيان موقف الإسلام من المسيحية حسب ما جاء في النصوص الإسلامية المعتمدة (ص٨٠ ـ ٨١).

وتختم الكاتبة هذا الفصل بذكر عالم آخر وفقيه لامع في سماء عصر الشاه عباس، أعني الشيخ لطف الله الميسي (١٠٣٢هـ/ ١٦٢٢ ـ ١٦٢٣م) الذي بنى له الملك مسجداً في إصفهان عرف باسمه. ومن بين كل المواضيع المتعلقة بهذا العالم ركّزت الكاتبة على رسالته «الاعتكافية» (ص٨١ ـ ٨٧).

الفصل الرابع: بداية الانهيار الصفوي

بدأت شمس الازدهار الاقتصادي والقدرة العسكرية تأفل شيئاً فشيئاً على عهود

---

(١) للاطلاع على مصادر هذا الموضوع انظر: رسول جعفريان، أدبيات ضد مسيحي در دوره صفوية؛ صفوية در عرصه دين فرهنك وسياست ٣: ٩٦٥ ـ ١٠٠٠.

الملوك الذين أعقبوا عباس الأول، حيث لم يقدّر لهم الحفاظ أو تعزيز ما وصل إليهم من العهد السابق، فمثل عهد الشاه صفي الأول (١٠٣٨ ـ ١٠٥٣هـ) والشاه عباس الثاني (١٠٥٣ ـ ١٠٧٧) بداية انهيار الدولة الصفوية، وهذا ما كان موضوع الفصل الرابع (ص٨٩ ـ ١٢٠)، حيث تناولت الكاتبة في مطلعه التقهقر الاقتصادي للدولة الصفوية (ص٩١ ـ ٩٥)، ثم تطرّقت لذكر أبرز الفقهاء العامليين في ذلك العصر أمثال: علي بن محمد بن حسن بن زين الدين الشهيدي (٤ ـ ١١٠٣هـ/ ١٦٩١م) صاحب الكتاب المعروف بالدر المنثور من المأثور وغير المأثور[1]، والشيخ الحر العاملي (١١٠٤هـ/ ١٦٣٩م) صاحب كتاب أمل الآمل في ذكر علماء جبل عامل (ص٩٥ ـ ٩٦). وقد شهدت هذه الحقبة ظهور علماء مرموقين من داخل إيران، فبدأت الكاتبة حديثها عنهم بالفقيه البارع مير علاء الدين حسين المعروف بخليفة سلطان (١٠٦٤هـ/ ١٦٥٤م) (ص٩٩ ـ ١٠١)، وكان الموضوع الآخر في هذا الفصل هو نهوض الإخباريين بوجه الدولة واستفحالهم وعنونته الكاتبة بـ: مجابهة الأصوليين (ص١٠٥ ـ ١١٢)[2].

لقد مهد الاهتمام بالحديث الطريق أمام انتشار آراء الأخبارية لا سيما مساعي عبدالله بن حسين التستري (١٠٢١هـ/ ١٦٢١م) في هذا الجانب؛ فكتب محمد أمين الأسترآبادي (١٠٣٦هـ/ ١٦٢٦ ـ ١٦٢٧م) كتابه: الفوائد المدنية، يشرح فيه الفكر الأخباري ويردّ بشكل لاذع على الاتجاه الأصولي[3]. وكانت أفكار الاسترآبادي تلقى

---

(١) يغلب على هذا الكتاب القيّم طابع السجال الرجالي والحديثي، ومع أهميته لم يصدر حتّى الآن دراسة مستقلة.

(٢) على الرغم من مراجعة الكاتبة لأهم المصادر الأصلية عن الأخباريين إلاّ أنها أغفلت الدراسات الحديثة في هذا المجال، أعني كتاب الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية، علي حسين الجابري (بيروت ـ باريس ١٩٧٧)، وقد رصد الجابري إحياء الحركة الأخبارية في العصر الصفوي ودور كتاب الاسترآبادي في ذلك.

(٣) حول آراء الاسترآبادي راجع: الجابري، الفكر السلفي: ٢٧٧ ـ ٣٢١.

استحساناً من بعضهم نظراً للأجواء السائدة آنذاك؛ لذا نجد جملة من العلماء أيدوا فكره وألفوا كتباً يعترف بها أمثال: الملا محمد محسن الفيض الكاشاني (١٠٩٠هـ/ ١٦٧٩م)، والشيخ الحر العاملي والحسين بن شهاب الدين الكركي.

مرّةً أُخرى أثير موضوع وجوب صلاة الجمعة في زمن الشاه عباس الثاني في مؤلّفات بعض العلماء كمحمد باقر السبزواري (١٠٩٠هـ/ ١٦٧١م) شيخ الإسلام بإصفهان، والفيض الكاشاني، حيث قالا بوجوبها العيني. واستتبع ذلك رسائل أُخرى تقصّتها الكاتبة في محله (ص١١٤ ـ ١١٨)، ثم أتت على نهاية هذا الفصل بموضوع معارضة العلماء للتصوف والصوفية (ص١١٤ ـ ١١٨)، مستعرضةً في هذا السياق المواقف المتباينة للعلماء تجاه هذه القضية، ونقلت هنا عن عبدالحسين زرين كوب في كتابه (جستجو در تصوف إيران) قوله: إن غالبية علماء الصوفية البارزين لم يعرفوا بالتصوف، ثم ناقشت ذلك في ضوء مؤلفات السيد نعمة الله الجزائري (١١١٢هـ) لا سيما كتابه: الأنوار النعمانية.

الفصل الخامس: عهد النهاية

أما الفصل الأخير من الكتاب، فقد اختصّ بدراسة أوضاع الدولة الصفوية في عقودها الأخيرة؛ فبعد وفاة الشاه عباس الثاني (١٠٧٧هـ/ ١٦٦٦م) بدأ حكم الشاه صفي ميرزا الثاني المعروف بالشاه سليمان (١١٠٥هـ/ ١٦٩٤م) ليمتدّ عشرين عاماً من التقهقر والانهيار التدريجي للصفويين. ويمكن أن نطلق على هذه الفترة اسم عصر المجلسيَين: محمد تقي (١٠٧٠هـ) ومحمد باقر (١١١٠هـ) اللذين يمثلان تيار الأخباريين المعتدل. وكالسابق بدأت الكاتبة هذا القسم بذكر رسائل صلاة الجمعة المدونة في هذهِ الفترة (ص١٢٤ ـ ١٢٦)، وكما أسلفنا كان هذا العصر عصرَ المجلسيَّين لذا لم يكن بدعاً من الكاتبة أن تخصّص شطراً من بحثها للحديث عن محمد باقر المجلسي (ص١٢٦ ـ ١٢٨). وإن كان حرياً بها أن تخصّص جانباً آخر من حديثها تذكر

فيه والده محمد تقي بشكل مستقل، على أنها تطرقت له وذكرت بعض علاقاته بعلماء عصره في غضون حديثها عن الإبن. والمعروف عن محمد تقي المجلسي نزعته الصوفية، ولا يكاد يخلو هذا الخبر من الصحة؛ بدليل استنكار ابنه والتصدّي لتكذيبه دفاعاً عن والده.

لقد حظي كتاب بحار الأنوار باهتمام كبير من قبل الكاتبة باعتباره المؤلَّف الأبرز لمحمد باقر المجلسي، على أنها لم تشر إلى مساهمة علماء صفويين آخرين في تأليفه تحت إشراف المجلسي (ص١٢٩). فهناك أقسام عديدة من الكتاب أنجزت بُعيد وفاته كالإجازات التي استكمل عملها تلميذه (الأفندي).

ثم بحثت الكاتبة في حياة فقيه آخر لهذا العصر هو الشيخ الحر العاملي (ص١٣٠ ـ ١٣٢). أما بالنسبة لمسائل النقاش في ذلك الوقت فقد ركّزت على مسألتين كانتا حديث الساعة آنذاك أعني قضية ذكر اسم الإمام صاحب الزمان بين الجواز والمنع (ص١٣٢ ـ ١٣٣) والخلاف حول استعمال التبغ (١٣٣ ـ ١٣٤). وقد شكّلت القضية الأكثر سخونة في النصف الثاني من عمر الدولة الصفوية. وقد روى لنا عبدالحي الرضوي الكاشاني (بعد١١٤١هـ) المعروف بانتقاداته للعصر الصفوي وصاحب كتاب حديقة الشيعة، انتشار استعمال التبغ والتنباك آنذاك. وقد استعرض كل من السيد نعمة الله الجزائري في الأنوار النعمانية (ج٤، ص٥٤ ـ ٦٠) والأفندي في ترجمته للشيخ علي نقي كمرائي في رياض العلماء وحياض الفضلاء (ج٤، ص٢٧٣ ـ ٢٧٦) جملة من آراء الموافقين والمخالفين لاستعمال التنباك وأدلتهم في ذلك. وقدّم جعفريان فهرسة شاملة بالرسائل المدونة في العصر الصفوي حول هذا الموضوع[1]. يذكر أن هذا الموضوع كان محلّ نقاش عند أهل السنّة أيضاً. ولم تطبع من تلك الرسائل سوى رسالة الحر العاملي

(١) «تتون وتنباكو در دوره صفوي، مع رسالة الشيخ الحر العاملي»؛ صفوية در عرصه دين فرهنك وسياست (قم ١٣٧٩ش) ٣: ١١٤٥ ـ ١١٤٦.

وهي في الأصل مختصر لرسالة الكمرائي[١].

كان الصدام بين الفقهاء والمتصوفة قد بلغ ذروته في العهد المتأخر للدولة الصفوية؛ لذا نجد الكاتبة أولت اهتماماً واسعاً بكتاب الشيخ الحر العاملي (الإثني عشرية في الردّ على الصوفية) (ص١٣٤ ـ ١٣٧).

نتائج الكتاب

خلصت الكاتبة من فصول كتابها الخمسة إلى القول بضرورة وجود سبب مقنع لاهتمام الدولة الصفوية بعلماء جبل عامل (ص١٣٩ ـ ١٤٥)، فأشارت في غضون ذلك إلى حاجة الدولة الملحة إلى نظام ديني شيعي يكون قادراً على نشر التشيع والدفاع عنه إلى أقصى مدى ممكن، وكانت إيران تفتقد ذلك النموذج الموجود في جبل عامل، هذا بالإضافة إلى سطوة المتطرفين من القزلباش، لذا لم يكن أمام الصفويين إلاّ اختيار طريق جبل عامل، فعلماؤه وحدهم كانوا قادرين على ملء الفراغ الأيديولوجي في هذه الدولة.

ملحقات الكتاب، ملاحظات نقدية

هناك ثلاثة ملحقات للكتاب (ص١٤٧ ـ ١٧٣): الأول فهرسة بالعلماء المهاجرين إلى إيران خلال الأعوام ١٥٠١ ـ ١٧٣٦م (١٤٧ ـ ١٥٢). والثاني جدولة بالمناصب الإدارية لأولئك العلماء المهاجرين خلال أربعة عصور (ص١٥٣ ـ ١٥٥)، أما الثالث فهو فهرسة طويلة لمؤلفات العلماء العامليين مرتّبةً حسب مواضيعها (ص١٥٦ ـ ١٧٢) مع الاكتفاء بذكر أسماء بعض الكتب ومؤلفيها دون استيعاب جميعها. بينما كانت الفهرسة الأولى مرتبة وفقاً لتواريخ وفيات العلماء العامليين (ص٢١٦، هامش ١) فجاء فيها ذكر ١٥٨ فقيهاً مهاجراً من جبل عامل، وقد وضعت علامة

---

(١) المصدر نفسه ٣: ١١٤٨ ـ ١١٥٣.

خاصة أمام أسماء أولئك الذين لا تتوفر أسباب واضحة في هجرتهم إلى إيران (ص٢١٦، هامش ٢).

لكن يمكن التعليق على هذه الفهرسة بثلاث ملاحظات:

أولاً: فيما يتعلق بتواريخ بعض الأسماء، مثلاً جاء تاريخ وفاة علي بن الحسن المعروف بابن العودي الجزيني في (٩٦٢هـ/ ١٥٥٤م)، في حين أن هذا العالم الفقيه من تلامذة الشهيد الثاني وتوفي بعد عام من استشهاده في (٩٦٥هـ) وكتب كتاب: (بغية المريد في كشف أحوال زين الدين الشهيد).

ثانياً: تكرار بعض الشخصيات بأسماء مختلفة، من قبيل الحسين المجتهد (١٠٠١هـ/ ٩٣ ـ ١٥٩٢م) وهو الاسم الآخر للحسين بن الحسن الكركي (ق١٠هـ/ ق١٦م) (ص١٤٧).

ثالثاً: سقوط أسماء أُخرى من الإحصاء، وهو أمر عائد للمصادر المأخوذ عنها، فمثلاً لم يدخل في الفهرسة بعض أبناء مير حسين الكركي وأحفاده ممن شغلوا منصب شيخ الإسلام بقزوين حتّى أواخر الدولة الصفوية.

ترتيب المصادر

وتتكوّن من عدة أقسام (ص٢٢١ ـ ٢٣٣)، يبدأ أولها (ص٢٢١ ـ ٢٢٢) بالنسخ المخطوطة والآثار غير المنشورة علماً أن بعضها نشر منذ فترة طويلة ولم تطّلع عليه الكاتبة، من قبيل كتاب (نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت) للمحقق الكركي الذي اعتمد في طباعته على نسخته الخطية في مكتبة المجلسي، المجموعة ١٧٠٣، وكتاب (مناظرة مع بعض علماء حلب في الإمامة) للحسين بن عبدالصمد الحارثي[1] وهناك قسم منها نشر حديثاً، أمثال: البلغة في بيان إذن الإمام في شرعية

---

(١) نشرت هذه الرسالة تحت عنوان: المناظرة، بتحقيق شاكر شبع، قم، مؤسسة قائم آل محمد، ١٤١٢هـ وفقاً لسبع نسخ خطية. ويجرني موضوع طبع هذا الكتاب وإعلامي به إلى تذكر المحقق البارع السيد محمد رضا الجلالي والثناء عليه.

صلاة الجمعة، للحسن بن علي الكركي (المجموعة ٤٦٩٧/ مكتبة المرعشي)؛ رسالة في (تطهير) الحصر والبواري وسهم الإمام؛ (مسألتان) (مكتبة المجلسي، برقم ١٨٣٦)؛ والاعتكافية للطف الله الميسي (مكتبة الروضة الرضوية، المجموعة ٢٣٤٤).

لقد فصل في ترتيب المصادر بين المصادر الأصلية (ص٢٢٢ ـ ٢٢٦)، والدراسات (ص٢٢٦ ـ ٢٣٢)، والمؤاخذة الوحيدة في هذا الباب هي إدراج التاريخ العباسي أو روزنامه ملا جلال في قسم البحوث والدراسات الحديثة (ص٢٣٠) في حين أنه من المصادر القديمة. وجاء ذكر رسائل الماجستير والدكتوراه غير المنشورة في قسم مستقل بذاته (٢٣٣). أما التعليقات والهوامش فجاءت منفردةً عن متن الكتاب (١٧٥ ـ ٢١٩).

إن الميزة الوحيدة التي اتصف بها الكتاب هي قراءة الهجرة العاملية في إطارها السياسي ـ الاقتصادي إبان العصر الصفوي دون أن يأتي بالجديد المبتكر في هذا المجال، فغالبية بحوثه جاءت مقتبسة ـ نوعاً ما ـ من بحوث ومقالات رسول جعفريان.

الفهرس

كلمة المجلّة ٧

المدخل: المثقف والسياسة، بين الانتماء السياسي والحياد العلمي

المثقف المسلم وأزمة الوعي السياسي والاجتماعي، ضرورات لتطوير المفاهيم ١١

حيدر حب الله ١١

١ ـ نظرية التنزيه واللاإنتماء، المبرّرات والهواجس ١١

٢ ـ نظرية الواقعية والالتزام، المنطلقات والمسوّغات ١٣

تعديل المقولات وتصويب الانتماءات ١٦

الفصل الأوّل: مطالعات في السياسة والإدارة في الإسلام

جدلية العلاقة بين النظم العقدية والإسلام السياسي، الإمام الخميني أنموذجاً .. ٢٣

الشيخ مصطفى جعفر پيشه فرد.. ٢٣

ترجمة: عمّار حمادة ٢٣

تمهيد.. ٢٣

ثنائي العقدي والسياسي أو دور التوحيد في الدولة الدينية........................ ٢٥

١ ـ المعرفة التوحيدية في النظام الفكري الإسلامي ٢٩

٢ ـ التوحيد في فكر الإمام الخميني ٣٤

٣ ـ دعوة الأنبياء عليهم السلام الأسس والمبادئ ٤٠

٤ ـ جدليّة التوحيد والسياسة........................ ٤٥

٥ ـ التوحيد والبنية التحتية الفكرية للدولة الدينية ٤٩

الإدارة السياسية في الصدر الإسلامي، الإمام علي عليه السلام أنموذجاً ٥٥

حوار مع الدكتور محمد جواد لاريجاني ٥٥

ترجمة: محمد عبد الرزاق ٥٥

الإدارة السياسية والمفهوم الديني ٥٥

مكوّنات الإدارة السياسية في تجربة الإمام علي عليه السلام ٦٢

احتياجات الإدارة السياسيّة في التصوّر الديني والعقلاني ٦٧

ولاية الفقيه، قراءة في النطاق المنهجي ٧٣

الشيخ محسن كديور ٧٣

ترجمة: مهدي الأمين ٧٣

تمهيد ٧٣

تساؤلات حول نظرية ولاية الفقيه ٧٥

تساؤلات حول بداهة نظرية ولاية الفقيه وضرورتها العقلية ٧٦

وقفة مع البداهة الشرعية لنظرية ولاية الفقيه ٧٩

ولاية الفقيه، الاعتقادات، وأصول المذهب ٨٤

نتيجة البحث ٨٨

السياسة الدينية، ونهج إدارة العلاقة مع الأمّة وموظفي الدولة ٨٩

السيد إبراهيم العلوي ٨٩

ترجمة: صفاء الدين الخزرجي ٨٩

مدخل ٨٩

الرقابة على المقياس العقائدي للأُمّة ٩١

شكاية القاعدة وآليّات التعاطي السياسي ٩٤

الرقابة على المسؤولين والموظّفين الحكوميين ٩٦

حصيلة واستنتاج ١٠١

استغلال السلطة، قراءة في ظاهرة الحاشية ودورها في تخريب النظام السياسي.. ١٠٣

مجموعة من الباحثين القرآنيين ١٠٣

ترجمة: ضياء الدين الخزرجي ١٠٣

المقدمة ١٠٣

الحكّام والعلماء ركنان مهمّان في الأمّة ١٠٤

الحلول وأساليب العلاج ١٠٦

الاستئثار بالبطانة والخاصّة ممنوع في الحكم..١٠٨

السيرة النبوية...١١٠

ما بعد الرسول.. أزمة الحواشي...١١٣

تلاعب الحاشية والمنسوبين إلى الخليفة ببيت المال ١١٧

استخدام الثروات اللامشروعة ضدّ الحكم العلوي ١١٧

سيرة الإمام علي عليه السلام وأسلوبه في الحكم...١٢٠

الإمام علي عليه السلام ومكافحة النفعيين والانتهازيين ١٢٠

تربية العناصر الوفية والمخلصة ١٢٢

السيرة العلوية معيار لمعرفة صلاح الأفراد في الأمّة.....................................١٢٣

التطرّف والطائفية في الحكم في مختلف العصور والأزمنة ١٢٤

العصر القاجاري أنموذجاً..١٢٧

العصر البهلوي..١٣٠

دراسة في العصر الحاضر بعد الثورة الإسلامية في إيران ١٣٢

السعي لإصلاح بيوت العلماء ١٣٦

خلاصة وخاتمة ١٤١

الأمن والرقابة في الدولة الإسلامية.......................................١٤٣

أ. محمد حسين بجوهنده ١٤٣

ترجمة: ضياء الدين الخزرجي ١٤٣

المقدمة ١٤٣

١ ـ أجهزة الأمن والمخابرات ١٤٣
٢ ـ القوّات المسلّحة الخاصة ١٤٤
عقلانيّة الرقابة ١٤٤
فلسفة الرقابة ١٤٦
دور الاستخبارات وأهميّتها في الحكم العلوي ١٤٨
فرق التفتيش والمراقبة ١٥٩
العقل الأمني والمفاهيم الإنسانية الرؤوفة ١٦٠

الإدارة في الإسلام، بين المركزية في الحكم واللامركزية ١٦٥

د. محمد رضا فضل الله ١٦٥

مقدمة تمهيدية ١٦٥
نظام الدواوين في الحكم الإسلامي ١٦٦
١ ـ ما المقصود من كلمة «ديوان»؟ ١٦٦
٢ ـ تطور مفهوم الدواوين في التاريخ الإسلامي ١٦٨
أ ـ في العصر النبوي ١٦٨
ب ـ في العهد الراشدي ١٧٠
ج ـ في العهد الأموي ١٧٢
د ـ في العهد العباسي ١٧٤
٣ ـ تطور النظام الإداري للدواوين الرئيسة ١٧٦
١ ـ الموارد المالية ١٨٢
٢ ـ النفقات المالية ١٨٦
٣ ـ آداب جباية الخراج ١٨٧
٤ ـ الإدارة في ديوان الخراج ١٨٨
صفات صاحب الخراج ٢٠٢
نظام الولايات في الحكم الإسلامي ٢٠٣
١ ـ التقسيمات الإدارية في التاريخ الإسلامي ٢٠٤
أ ـ في العصر النبوي ٢٠٤

ب ـ في العصر الراشدي ٢٠٥
ج ـ في العصر الأموي ٢٠٦
د ـ في العصر العباسي ٢٠٧
٢ ـ العلاقة التربوية والإدارية بين الخليفة والوالي ٢٠٨
العلاقة المالية العامة بين العاصمة والولايات ٢١٢
٣ ـ أنواع الولاية (أو الإمارة) ٢١٢
أ ـ الولاية العامة ٢١٤
١ ـ إمارة استكفاء ٢١٤
٢ ـ إمارة استيلاء ٢١٦
ب ـ الولاية الخاصة ٢٢٠
٤ ـ تقليد الولاة ٢٢١
٥ ـ الرقابة الإدارية على الولاة ٢٢٢
٦ ـ أساليب العقوبات الرادعة ٢٢٩

ظاهرة السلطة السياسية، بين نظريتي الانتخاب والتنصيب ٢٣٣

د. علي إلهامي ٢٣٣
١ ـ الوصول إلى السلطة بين الانتخاب والتنصيب ٢٣٤
أ ـ الوصول إلى السلطة في نظرية الانتخاب ٢٣٤
ب ـ الوصول إلى السلطة في نظرية التنصيب ٢٣٥
٢ ـ تطبيقات السلطة بين الانتخاب والتنصيب ٢٣٧
أ ـ تطبيق السلطة في نظرية التنصيب ٢٤١
ب ـ تطبيق السلطة في نظرية الانتخاب ٢٤٢

نظرية ولاية الفقيه، بين وحدة القيادة والتعدّد ٢٤٥

السيد هشام نور الدين ٢٤٥
التعدد في الولاية ٢٤٥
المحتملات الثبوتية الافتراضية، تحليل ورصد ٢٤٦
١ ـ الولاية الفعلية لجميع الفقهاء على نحو العموم الاستغراقي ٢٤٦

٢ ـ تعدّد الولاية بتعدّد الدوائر ٢٤٧
٣ ـ ارتباط الفعلية بالانتخاب والبيعة ٢٥٢
نتيجة البحث ٢٥٣

الدولة الدينية، إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الآليات والغاية ٢٥٥

د. عبد الكريم سروش ٢٥٥
ترجمة: د. أحمد محمد اللويمي ٢٥٥
١ ـ الدين أوسع من الفقه ٢٥٥
٢ ـ ما هو الدين؟ ٢٥٧
٣ ـ أهداف الدولة بين التدين الإكراهي والإيماني الحرّ ٢٥٨
٤ ـ حق الحكم وطريقة ممارسة السلطة، مفهومان أساسيان ٢٦١
٥ ـ الدولة الإسلامية بين الأهداف والآليات ٢٦٥
٦ ـ الإسلام الفقهي الدنيوي والإسلام الروحي الأخروي، تجاذبات أمام الدولة الدينية ٢٦٩
٧ ـ الدولة الدينية خادمة الدنيا في طريق الآخرة ٢٧٤
٨ ـ الدولة الدينية وغير الدينية، ظاهرتان مختلفتان أم ظاهرة واحدة؟ ٢٧٨
٩ ـ دور المفكِّر في المجتمع والحياة ٢٨٠
١٠ ـ الدين بين الدنيا المذمومة والدنيا المنشودة ٢٨٠
خلاصة ونتيجة ٢٨١

مدخل إلى فقه النظام العام، محاولة تقعيد فقهية جديدة ٢٨٧

الشيخ حسين الخشن ٢٨٧
تمهيد في المقولة والمفهوم ٢٨٧
الحاجة إلى النظام ٢٨٨
النبوة وحفظ النظام ٢٨٩
مبدأ حفظ النظام في الرؤية المقاصدية ٢٩٢
العبادات الدينية وحفظ النظام ٢٩٤
مقولة النظام العام في موروث الفقه الإسلامي وأصول الفقه، نماذج دالّة ٢٩٥

١ ـ عيّنات من أصول الفقه الإسلامي ٢٩٦
٢ ـ عيّنات من القواعد الفقهية الإسلامية ٢٩٧
٣ ـ عيّنات من الدراسات الفقهية الفرعية ٢٩٩
قاعدة حفظ النظام، الأدلّة والشواهد ٣٠١
قاعدة حفظ النظام في بُعديها: الإيجابي والسلبي ٣٠٣
العلاقة القانونية بين قاعدة حفظ النظام وسائر الأحكام الشرعية ٣٠٤
حفظ النظام ومواكبة المستجدّات، القاعدة بين الجمود والمرونة ٣٠٤
فقه النظام العام ٣٠٧

بنية النظام السياسي، دراسة مقارنة في ضوء نظريتي: الانتخاب والتنصيب ٣٠٩

د. علي إلهامي ٣٠٩
مقدمة ٣٠٩
بنية النظام السياسي ٣١٠
أركان النظام السياسي في نظرية ولاية الفقيه ٣١٠
شروط القيادة بين نظريتي: الانتخاب والتنصيب ٣١١
نطاق وظائف وسلطة القائد ٣١٤
أـ الوظائف والصلاحيات ٣١٥
١ ـ نطاق الوظائف في نظرية التنصيب ٣١٦
٢ـ نطاق الوظائف في نظرية الانتخاب ٣١٧
ب ـ نطاق وحدود سلطة ولاية الفقيه ٣١٧
١ـ نطاق السلطة في نظرية التنصيب ٣١٧
٢ـ نطاق السلطة في نظرية الانتخاب ٣١٩

الفقه الدستوري في الاجتهاد الشيعي، دراسة تطوّرية مقارنة ٣٢٥

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد ٣٢٥
مقدمة ٣٢٥
مفهوم الفقه الدستوري ٣٢٧

البواكير الأولى للفقه الدستوري الإمامي ٣٢٨
ضعف الدراسات الدستورية الشيعية القديمة ٣٢٩
الفقه الدستوري عند المذاهب الأربعة ٣٣٠
الفقه الدستوري عند الشيعة الإمامية ٣٣٤
ظهور العقل الدستوري الشيعي الجديد في العصر الصفوي ٣٣٥
الدستورية الشيعية في القرن العشرين ٣٣٧
المضمون الدستوري لرسالة «تنبيه الأمة» للميرزا النائيني ٣٣٨
الفقه الدستوري في مدرسة السيد محمد باقر الصدر ٣٤١
مميزات في أطروحة الصدر الدستورية ٣٤٣
قراءة مقارنة بين نظريتيّ: النائيني والصدر الدستوريّتين ٣٤٤
التعليقات الدستورية عند الشيخ محمد جواد مغنية ٣٤٥
المداخلات الدستورية للشيخ محمد مهدي شمس الدين ٣٤٥
المعارضات الدستورية لنظرية ولاية الفقيه ٣٤٦
منافحات أنصار ولاية الفقيه عن صيغتها الدستورية ٣٤٧
خاتمة ٣٤٧

فقه الدولة، دراسة في المسؤوليات والإمكانات والإطار التشريعي ٣٥١

الشيخ محمد علي التسخيري ٣٥١
المقدمة ٣٥١
نطاق البحث ومنهجته ٣٥٣
المحور الأول: تقسيمات الحكم الشرعي والفروق بينها، الأولي والثانوي والولائي و.... ٣٥٤
الأحكام الحكومية، تفكيك المفهوم وتمييز المصطلح ٣٥٦
الفرق بين الأحكام الأولية والأحكام الولائية ٣٥٧
الفرق بين الأحكام الثانوية والأحكام الولائية ٣٥٨
المحور الثاني: شرعيّة الحكم الحكومي الولائي ٣٥٩
١ ـ المستند القرآني ٣٥٩
٢ ـ المستند الحديثي ٣٥٩

معيار التمييز بين الأوامر الشرعية والولائية ٣٦٣
٣ ـ مستند الإجماع الإسلامي ٣٦٤
٤ ـ طبيعة التشريع الإسلامي، ودليل العقل ٣٦٥
المحور الثالث: مسؤوليات الدولة وملاكات الحكم الولائي ٣٦٥
نماذج من المؤشرات العامة الثابتة ٣٧٠
أ ـ نظام الحكم الإسلامي ٣٧٠
ب ـ النظام الاقتصادي ٣٧٢
ج ـ النظام الاجتماعي ٣٧٢
د ـ نظام العلاقات الدولية ٣٧٢
ملاحظات هامّة ٣٧٣
المحور الرابع: الإمكانات التشريعية للحاكم الشرعي ٣٧٤
تقيّد طاعة الحاكم بموافقة الشريعة، وإشكالية تغييره لأحكامها ٣٧٥
دائرة نفوذ حكم الحاكم ٣٧٦
أ ـ المساحة المباحة ٣٧٦
ب ـ المساحة الإلزامية، مرجعية قانون التزاحم ٣٧٩
هل للحاكم صلاحية الإلزام مع فقدان قانون التزاحم؟ ٣٨٢
ولي الأمر وانتخاب الفتوى الملائمة، منهج التلفيق الفقهي ٣٨٣
المحور الخامس: الإمكانات والعوامل المساعدة الأخرى لتحقيق المسؤوليات ٣٨٦
١ ـ طبيعة التشريع الإسلامي ٣٨٧
٢ ـ الأرضية المساعدة لإقامة النظام الإسلامي ٣٨٧
٣ ـ إيكال أمر التطبيق الإسلامي إلى الحاكم ٣٨٨
٤ ـ الإمكانات المالية ٣٨٩

الفقه الإسلامي بين التحجّر والفاعلية، دراسة في ضوء العلاقة بين الفقيه والسلطان.... ٣٩١

د. موسى فرح ٣٩١
التاريخ الإسلامي وأزمة تأثير السلطة في الفقيه ٣٩١
١ ـ الفقه الفعّال والفقه المتحجّر: خصائص وميزات ٣٩٥
١ ـ ١ ـ الاستجابة للضرورات المرحلية ٣٩٥

تحرير الفقهاء من يد السلطان ٣٩٧
٢ ـ ١ ـ التجدد الفقهي ودور الزمان والمكان ٤٠٠
٢ ـ فعّالية الفقه بين ممارسة السلطة ومراقبتها ٤٠٥

الفصل الثاني: نظريات العلماء المسلمين في الفكر السياسي الإسلامي

المنهج السينوي في الفلسفة السياسية، المبادئ والآليّات ٤١٣
الشيخ مهدي عبد اللهي ٤١٣
ترجمة: حيدر حبّ الله ٤١٣
مدخل ٤١٣
الخطأ المنهجي في دراسة الفلسفة السياسية السينوية ٤١٤
تموضع الفكر السياسي في النتاج السينوي ٤٢٢
١ ـ إطار النظام الترتيبي للعلوم ٤٢٢
الفلسفة السياسية السينوية في طبيعيات عيون الحكمة ٤٢٣
الفلسفة السياسية السينويّة في رسالة أقسام العلوم العقليّة ٤٢٨
المشهد السياسي السينوي في منطق المشرقيين ٤٣٤
٢ـ إطار المنظومة الفلسفيّة ٤٤١
٣ ـ إطار الحكمة المشرقيّة ٤٤٤
٤ ـ إطار المصنفات المُفرَدة ٤٤٨
النراقي والتكوين الحديث للعقل السياسي، محاولة لاستكشاف النظرية السياسيّة الشيعيّة ٤٥٣
الدكتور داود فيرحي ٤٥٣
ترجمة: صفاء الدين الخزرجي ٤٥٣
النراقي، السيرة العلمية ٤٥٣
تكوّن الفكر السياسي للنراقي ٤٥٤

كيف أنتج النراقي نظرية سلطة الفقيه؟ ٤٥٦
أ ـ سلطة الفقيه نتاج الشخصية العلمية للنراقي........................ ٤٥٦
ب ـ دور الفكر الكلامي في إنتاج نظرية سلطة الفقيه ٤٥٧
ج ـ ثلاثية اليوناني ـ الإشراقي ـ الديني ونظرية ولاية الفقيه ٤٥٨
١ ـ الطبع البشري........................ ٤٥٩
العدالة أفضل الفضائل الإنسانية ٤٦٢
الفروق الطبيعية بين البشر ٤٦٤
٢ ـ الاجتماع الإنساني وبواعث التأسيس ٤٦٥
٣ ـ البنية التحتيّة لتكوين الدولة وإقامة الحياة السياسية في المجتمع ٤٦٧
نظريّة الحكم في عصر الغيبة........................ ٤٧٣
الحكّام في عصر الغيبة ٤٧٩
مراتب الحكّام في عصر الغيبة ٤٨٢
فكرة السلطان العادل ٤٨٣
٤ ـ أهداف الدولة ووظائفها ٤٩٠
٥ ـ علاقة الدولة بالمجتمع والفرد ٤٩٢
٦ ـ المجتمع والحكومة، النطاق الحقوقي ٤٩٦
٧ ـ النراقي والمراغي وتعدّد القراءات الفقهيّة لمقولة ولاية الفقيه ٤٩٩
الخلاصة ٥٠٤

الدولة الدينية عند الإمام الخميني، قراءة في المفهوم القرآني ٥٠٧

أ. إبراهيم سجادي........................ ٥٠٧
ترجمة: السيد ربيع الحسيني ٥٠٧
مقدّمة ٥٠٧
مفهوم السياسة عند الإمام الخميني ٥٠٨
دراسة جذور فصل الدين عن السياسة ٥١٠
القرآن والحكومة ٥١٠
بعثة الأنبياء ٥١٢

المنطلقات القرآنية لفكر الإمام الخميني السياسي ٥١٣
محورية الله في الفكر والسلوك السياسي ٥١٣
مواجهة الطاغوت والخروج من سلطته ٥١٥
علماء الدين والإصلاح السياسي ٥١٧
السياسة التعبوية والمشروع التوعوي ٥١٨
مفهوم النصر والهزيمة في العقل الديني والرؤية المادية ٥٢٠
الإمام الخميني ونظرية الحكومة ٥٢١
١ ـ السلطة، الحاجة والضرورة ٥٢١
٢ ـ سلطة القانون والدور المركزي ٥٢٤
٣ ـ من هو الحاكم في التصوّر الإسلامي ٥٢٦
٤ ـ رجال الدولة، السّمات والمواصفات ٥٢٨
٥ ـ الحاكم الإسلامي، السلطات والصلاحيات ٥٣١
٦ ـ وظائف الحكومة الدينية ٥٣٣
٧ ـ المشاركة السياسية ٥٣٧

تطوّر الفقه السياسي الشيعي، مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر ٥٤١

أ. سرمد الطائي ٥٤١
تمهيد ٥٤١
الفقه السنّي ونظريات الفكر السياسي ٥٤٢
أزمة الفقه السياسي المعاصر ٥٤٥
الصدر، رؤية تحاول الاستجابة للتحدّي ٥٤٦
قراءة تاريخية لتطوّر الفقه السياسي الشيعي في العصر الحديث ٥٤٨
محاولة «الأسس الإسلامية»، ثورة على نظرية العزلة السياسية ٥٥١
معالم الفقه السياسي عند الصدر في «الأسس الإسلامية» ٥٥٢
حقبة التحوّل والتطوير عند الصدر، من نظرية الشورى إلى ولاية الفقيه ٥٥٣
تأرجح نظرية الصدر بين الشورى وولاية الفقيه ٥٥٤
الأهمية المنهجية والسياسية لفقه الصدر السياسي ٥٥٥
أطروحة خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، إطار قرآني تاريخي لنظام الحكم ٥٥٨

خصائص الشهيد والخليفة ٥٦١
نظرية الصدر في شكل النظام السياسي ٥٦٣
نظرية الشورى: مقارنات ومناقشات ٥٦٣
آليات الحكم والنشاط السياسي عند السيّد الصدر ٥٦٥
الحقوق السياسية للأمة ٥٦٩
المرجعية الموضوعية، مشروع إداري إصلاحي ٥٧٠

ولاية الفقيه، دراسة في نظريات فقهيّة ٥٧٣

د. السيد صادق حقيقت ٥٧٣
ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي ٥٧٣
مقدمة ٥٧٣
رأي الشيخ الأنصاري في ولاية الفقيه ٥٧٤
رأي السيد الخوئي في ولاية الفقيه ٥٧٨
النتيجة ٥٨١

الأسس الفقهية لنظام الحكم عند السيد الشهيد محمّد باقر الصدر ٥٨٥

الشيخ قاسم المعدّل (الإبراهيمي) ٥٨٥
تمهيد ٥٨٥
نظام الحكم إدارة وإشراف ٥٨٦
آيات الكتاب وخلافة الأُمّة ٥٨٨
ولاية الفقيه وخلافة الأمة ٥٩٢

الفصل الثالث: قراءات في التاريخ السياسي الصفوي

الصيرورة المذهبية في إيران، إستراتيجية السلطة في العصر الصفوي ٦٠٧

الشيخ محمد كاظم رحمتي ٦٠٧

ترجمة: محمد عبدالرزاق ٦٠٧
الأعمال العلمية حول الهجرة العاملية في العصر الصفوي ٦٠٧
الفصل الأول: تبلور العلاقة الصفوية بالفقهاء ٦١٠
الفصل الثاني: «المجتهدون، سلطة مطلقة» ٦١٤
ملابسات سعي الشاه إسماعيل الثاني لإحياء التسنّن في إيران ٦١٥
الفصل الثالث: الحياة الدينية في العصر الصفوي ٦١٧
الفصل الرابع: بداية الانهيار الصفوي ٦١٩
الفصل الخامس: عهد النهاية ٦٢٩
نتائج الكتاب ٦٢٣
ملحقات الكتاب، ملاحظات نقدية ٦٣١
ترتيب المصادر ٦٢٤

الفهرس ٦٢٧

صدر من سلسلة كتاب نصوص معاصرة

١ـ المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية.

٢ـ اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي.

٣ـ المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات.

٤ـ الشعائر الحسينية، التاريخ، الجدل والمواقف.

٥ـ مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي.

٦ـ سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادّة.

٧ـ أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة.

تظلّ مسألة السلطة والحياة السياسية المشكلة الأبرز في الرؤية الدينية والعلمانية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وتظلّ إشكاليات الاستبداد والحريات وشكل النظام السياسي وآليات العمل السياسي ذات مغزى كبير بالنسبة لحياة الإنسان العربي والمسلم.

من هذا المنطلق يحاول هذا الكتاب أن يعرض - من جهة أولى - لبُنية الفكر السياسي الإسلامي ببعض مدارسه البارزة اليوم، كما يسعى - من جهة ثانية - لرصد تصورات المفكّرين المسلمين إزاء هذا الملفّ الشائك، رافعاً بعض التصورات المغلوطة في هذا المجال، ومحاولاً تفكيك المقولات السياسية التي تعرّف عليها الفكر السياسي الإسلامي في الفترة الأخيرة مثل الشورى والديمقراطية ولاية الفقيه وغير ذلك.

يكشف الكتاب عن بعض المغالطات الشائعة في تحليل آراء مفكّرين كبار في المجال السياسي، نسبت إليهم في الوسط الديني نظريات غير صحيحة في هذا المجال، كما يضع نفسه على مسافة واحدة من التيارات المتنازعة في قضايا الفكر السياسي الإسلامي، فيعرض لوجهات نظرها بأمانة تاركاً حقّ التقويم النهائي فيها للقارئ الحصيف.